PLOTIN

OPERE

III



HUMANITAS

PARADIGME

PLOTIN

OPERE

III

Traducere, lămuriri preliminare, studiu şi note de
ANDREI CORNEA



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta colecției: Ioana Dragomirescu Mardare
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Florina Vasiliu, Dan Dulgheru

Tipărit la C.N.I. „Coresi" S.A.

© HUMANITAS, 2009, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PLOTINUS
Opere / Plotin; trad., lămuriri, studiu şi note de Andrei Cornea. – Bucureşti: Humanitas, 2003 –
3 vol.
ISBN 978-973-50-0365-4
Vol. 3. – 2009. – Bibliogr. – ISBN 978-973-50-2451-2
I. Cornea, Andrei (trad.; ed. şt.)
1(081)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poştă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

CUPRINS

Lămuriri preliminare

A. Tabele de corespondență a tratatelor lui Plotin 9
B. Abrevieri şi trimiteri 11
C. Notă la volumul III 13
D. Plotin, paradoxul răului şi dualismul 18
E. Bibliografie 26

Plotin – Opere

CUM S-A ALCĂTUIT MULTIPLICITATEA FORMELOR ŞI DESPRE BINE – *38,* VI.7 33

DESPRE ACȚIUNEA DE BUNĂVOIE ŞI VOINȚA UNULUI – *39,* VI.8 95

DESPRE CER – *40,* II.1 127

DESPRE SENZAȚIE ŞI MEMORIE – *41,* IV.6 139

DESPRE GENURILE A CEEA-CE-ESTE /CEVA/ (I, II şi III) *42,* VI.1; *43,* VI.2; *44,* VI.3 147

DESPRE ETERNITATE ŞI TIMP – *45,* III.7 247

DESPRE FERICIRE – *46,* I.4 269

DESPRE PROVIDENȚĂ (I, II) – *47,* III.2; *48,* III.3 287

DESPRE IPOSTAZELE CUNOSCĂTOARE ŞI DESPRE CEEA CE E MAI PRESUS /DE ELE/ – *49,* V.3 319

DESPRE IUBIRE – *50,* III.5 343

CE SÎNT ŞI DE UNDE VIN RELELE – *51,* I.8 357

DESPRE INFLUENŢA ASTRELOR – *52*, II.3 375

CE ESTE ANIMALUL ŞI CE ESTE OMUL – *53*, I.1 393

DESPRE PRIMUL BINE ŞI CELELALTE BUNURI – *54*, I.7 405

El însuşi, aşadar, s-a înfiinţat pe Sine însuşi.

(PLOTIN)

Precum pe scena teatrului, la fel trebuie privite şi omorurile, şi orice moarte, cuceririle oraşelor şi jefuirea lor: toate sînt schimbări şi preschimbări de costume – un teatru de bocete şi plînsete!

(PLOTIN)

...deoarece Răul e o prezenţă necesară, el este legat de jur împrejur cu lanţuri frumoase, precum unii prizonieri sînt legaţi cu lanţuri de aur. Astfel e ascuns sub ele, pentru ca zeii să nu vadă ce-i dizgraţios, iar oamenii să nu fie nevoiţi să vadă Răul mereu, ci, chiar atunci cînd îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, date lor înspre reamintirea Frumosului.

(PLOTIN)

Lămuriri preliminare

A. TABELE DE CORESPONDENȚĂ A TRATATELOR LUI PLOTIN

I. Ordinea cronologică – Ordinea după Enneade

Cron.	Enn.	Cron.	Enn.
1	I.6	29	IV.5
2	IV.7	30	III.8
3	III.1	31	V.8
4	IV.2	32	V.5
5	V.9	33	II.9
6	IV.8	34	VI.6
7	V.4	35	II.8
8	IV.9	36	I.5
9	VI.9	37	II.7
10	V.1	38	VI.7
11	V.2	39	VI.8
12	II.4	40	II.1
13	III.9	41	IV.6
14	II.2	42	VI.1
15	III.4	43	VI.2
16	I.9	44	VI.3
17	II.6	45	III.7
18	V.7	46	I.4
19	I.2	47	III.2
20	I.3	48	III.3
21	IV.1[1]	49	V.3

[1] Urmînd o sugestie a lui É. Bréhier, acest tratat foarte scurt a fost înglobat de mine în tratatul *13*, III.9, căruia îi aparținea inițial, ca un al 10-lea capitol al

22	VI.4	50	III.5
23	VI.5	51	I.8
24	V.6	52	II.3
25	II.5	53	I.1
26	III.6	54	I.7
27	IV.3		
28	IV.4		

II. Ordinea după *Enneade* — Ordinea cronologică

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
I.1	53	II.1	40
I.2	19	II.2	14
I.3	20	II.3	52
I.4	46	II.4	12
I.5	36	II.5	25
I.6	1	II.6	17
I.7	54	II.7	37
I.8	51	II.8	35
I.9	16	II.9	33

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
III.1	3	IV.1	21
III.2	47	IV.2	4
III.3	48	IV.3	27
III.4	15	IV.4	28
III.5	50	IV.5	29
III.6	26	IV.6	41
III.7	45	IV.7	2
III.8	30	IV.8	6
III.9	13	IV.9	8

Enn.	Cron.	Enn.	Cron.
V.1	10	VI.1	42
V.2	11	VI.2	43
V.3	49	VI.3	44

acestuia. Pentru a nu crea confuzii, am menținut numerotarea cronologică a tratatelor, chiar dacă, în această ediție, locul 21 este gol. V. LPIF§D, 2 şi *13*, III.9, nota introductivă.

V.4	7	VI.4	22
V.5	32	VI.5	23
V.6	24	VI.6	34
V.7	18	VI.7	38
V.8	31	VI.8	39
V.9	5	VI.9	9

B. ABREVIERI ŞI TRIMITERI

– CCP = *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, 1999.

– CHLG = *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967,1970.

– HS1 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Paris-Bruxelles, 1951-1973 („editio maior").

– HS2 = *Plotini Opera*, ed. P. Henry- H.-R. Schwyzer, Oxford, 1964-1982 („editio minor").

– LPA = „Lămuriri preliminare şi studiu: «Artizanul, Artistul şi Arhetipul»" (Plotin, *Opere*, vol. II, Bucureşti, Humanitas, 2006).

– LPIF = „Lămuriri preliminare şi interpretare la filozofia lui Plotin" (Plotin, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Humanitas, 2003).

– LPP = Lămuriri preliminare şi studiu: „Plotin, paradoxul Răului şi dualismul" (Plotin, *Opere*, vol. III, Bucureşti, Humanitas, 2009)

– OD = *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 2000.

– PA = Plotinus, *The Enneads*, ed. A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, 1966-1988.

– PB = Plotin, *Les Ennéades*, Paris, 1924-1938, Les Belles-Lettres, texte établi et traduit par Émile Bréhier.

– PE = Plotin, *Enneade I, II*, ediție bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, cu o introducere de Vasile Muscă, Bucureşti, IRI, 2003. Vol. II, *Enneade III-V*, IRI, Bucureşti, 2005; vol. III, *Enneade VI*, Bucureşti, IRI, 2007.

– PH = *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971.

– PO = Platon, *Opere*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, ediţie îngrijită de Petru Creţia şi Constantin Noica.

– PWRE = *Pauly-Wissova Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1951.

– SVF – *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903.

– TP = *Traditions of Platonism. Essays in honor of John Dillon*, Ashgate, 1999.

– VP = Porfir, *Despre viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale.*

– Ediţia de faţă prezintă traducerea scrierilor lui Plotin dispuse în ordine cronologică, conform listei întocmite de Porfir (v. LPIF§D). Corespondenţa dintre ordinea cronologică şi cea sistematică (după *Enneade*) şi invers apare în cele două tabele de mai sus (v. LPIF§A).

– În cuprinsul LPIF, LPA şi al notelor, o indicaţie precum *33*, II.9, 2 se va citi: Tratatul al 33-lea în ordine cronologică, prezent în Enneada a 2-a, nr. 9, capitolul 2. Numele lui Plotin nu mai este menţionat.

– O abreviere precum VP, 4 se va citi: Porfir, *Despre viaţa lui Plotin şi ordinea scrierilor sale*, capitolul 4. Numele lui Porfir nu mai este menţionat.

– Numele operelor lui Platon sînt citate conform modului şi transliterării intrate în uz la noi prin PO: de exemplu: *Phaidros*, *Theaitetos* etc., după care urmează indicaţia locului după numerotarea tradiţională (Stephanus). Nu mai este indicat numele autorului. Cînd, în cazul unor citate platonice, nu mai există alte indicaţii, înseamnă că am retradus eu însumi pasajul respectiv pentru a-l aduce mai în acord cu sensul presupus de Plotin.

– Referinţele la *Metafizica* lui Aristotel se fac în modul următor, ex: *Met.* Λ, 7, 1072b, 391, fără indicaţia autorului, ceea ce se va citi: Aristotel, *Metafizica*, cartea a XII-a (Lambda), capitolul 7, numerotarea tradiţională (Bekker) 1072b, pagina 391 în Aristotel, *Metafizica*, Bucureşti, Humanitas, 2001 (traducere, comentarii şi note de Andrei Cornea). Dacă lipseşte indicaţia paginii înseamnă că am retradus pasajul citat de Plotin pentru a-l pune mai în acord cu sensul presupus de el.

– Celelalte referinţe antice sau moderne sînt date în forma uzuală în lucrările de specialitate.

– Cuvintele inserate între / / sînt adăugate de mine, pentru completarea sensului unui *text tradus*. Parantezele rotunde ( ) din *textul tradus* aparțin autorului. Porțiunile de text plotinian între [ ] sînt considerate neautentice de majoritatea editorilor. Între < > apar sintagme greceşti.

– În cuprinsul traducerii, redarea unor cuvinte sau pasaje în cursive constituie sublinierea mea.

– Pasajele între ghilimele sînt citate sau parafraze inserate de autorul însuşi în textul său.

– Am marcat prin majuscule termenii „Unu", „Intelect", „Suflet", „Formă" (cînd are sensul platonician), şi în plus „Materie" (cînd are sensul de „materia sensibilă absolută", care la Plotin are o valoare „ipostatică", fiind situată „mai prejos de Ființă"). V. LPIF§H.7, 3 şi §G, 3. De asemenea, am scris cu majuscule „Acolo" şi „Aici" cînd aceste adverbe se referă la lumea inteligibilă, respectiv la lumea senzorială, v. LPIF§H.2, 1 şi §G, 3, ca şi termenul „Ființă", atunci cînd prin el am tradus pe *οὐσία*.

– O problemă a reprezentat-o transliterarea numelor proprii. Am adoptat regula (extrem de imprecisă, fireşte), admisă în general la noi, de a româniza numele proprii greceşti mai cunoscute şi de a translitera numele mai puțin cunoscute. Am scris, în consecință, Plotin, Porfir, Aristotel, Pitagora, Socrate etc., urmînd regula consacrată deja de PO. Pentru dialogurile lui Platon, am folosit formele greceşti *Phaidros*, *Phaidon* etc., promovate de aceeaşi ediție. Pentru unele nume puțin cunoscute, ale unor personalități din epoca imperială, a trebuit să decid între redarea formei latine, sau transliterarea celei greceşti a numelui autorului respectiv. Chestiunea e relevantă întrucît unele dintre aceste nume sînt latineşti, dar purtătorii lor aparțin literaturii şi filozofiei eline. Am optat, în aceste cazuri, pentru formele greceşti, şi am scris Numenios, Moderatos, Longinos, Albinos. Am scris, în schimb, Gordianus sau Gallienus (împărați romani).

C. NOTĂ LA VOLUMUL III

1. Aşa cum am menționat deja, prezenta traducere a fost făcută după textul grecesc stabilit de PA (care reia în general pe HS2). Am aşezat tratatele lui Plotin *în ordinea cronologică* consemnată de

Porfir (VP, 4-6), căreia însă el i-a preferat o dispunere (pseudo)-sistematică (v. LPIF§D, 2). Volumul de față cuprinde ultimele 14 tratate autonome scrise de Plotin. Dintre acestea, pe unele Porfir în ediția sa (*Enneadele*) le-a divizat, deşi fuseră concepute ca opere unitare, deoarece el dorea să obțină în total 6 × 9 = 54 de tratate. Luîndu-le în considerare şi pe cele divizate ca pe tratate independente, volumul de față cuprinde 17 tratate. Dintre acestea, ultimele 9 tratate au fost scrise de Plotin puțin înainte sau după plecarea lui Porfir în Sicilia, dar i-au fost trimise toate în Sicilia pentru a fi editate, după mărturia lui Porfir (VP. 6).

2. Cititorul român are acum la dispoziție şi o versiune organizată pe formula tradițională a *Enneadelor*, precedată de *Viața lui Plotin* a lui Porfir şi însoțită de textul grec, reprodus după HS2. Ediția a fost alcătuită de un colectiv de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj (Plotin, *Enneade*, vol. I, II, III, ediție bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Marilena Vlad, Bucureşti, IRI, 2003, 2005, 2007).

3. Am adăugat un mic studiu, intitulat „Plotin, paradoxul răului şi dualismul", dedicat dificilei metafizici plotiniene a Materiei şi Răului primordial. O variantă mai cuprinzătoare a acestui studiu a apărut în franceză, în revista *Chora*, nr. 5/2007.

4. Opțiunile mele pentru redarea în română a principalelor concepte plotiniene nu s-au modificat față de primul şi al doilea volum. Le reamintesc:

– τὸ ἕν: Existau două variante posibile: „Unu" (gen. dat. „lui Unu") şi „Unul" (gen. dat. „Unului"). Am optat pentru cea de-a doua variantă, ca să sugerez că „Unul" nu este un nume propriu, precum Zeus, Iahve sau chiar Dumnezeu, deoarece Principiul, la Plotin, nu este o *persoană* ca în tradiția iudeo-creştină. Am folosit totuşi majuscula cînd referirea este la Principiu. Mai trebuie reținut că, în general, „Unul" este neutru. Totuşi, mai ales în tratatul *39*, VI.8 Plotin foloseşte, des şi în mod neobişnuit la el, precumpănitor pronumele demonstrativ masculin: Acela, El, (totuşi nu şi forma masculină a numeralului). Aceste forme masculine, imposibil de redat în traducere în distincție de forma neutră, au fost, presupun,

chemate în mod firesc în acest tratat în care Plotin – într-un mod singular – vobeşte despre Unu ca despre o persoană, înzestrată cu voinţă, dominîndu-şi prin voinţă esenţa, şi capabilă să se autogenereze. Uneori am scris „unu" cu minusculă cînd referirea este la o unitate inferioară Unului.

– ἐκεῖνο, αὐτό: Cînd trimit la Unul, am scris aceste pronume de gen neutru, ca şi formele masculine corespunzătoare, cu majusculă: „Acela", „El".

– νοῦς: Traducerea numelui celei *de-a doua ipostaze plotiniene* i-a pus pe traducători în faţa unor dificultăţi insolubile. În franceză, s-au folosit variantele *Intellect, Intelligence* şi *Esprit,* în engleză, s-a preferat *Intellect,* în germană – *Geist.* Dificultatea este dată de faptul că νοῦς înseamnă la Plotin *gîndirea intuitivă, supraraţională,* care nu deliberează, nu utilizează raţionamentele, deşi nu contrariază rezultatul acestor raţionamente, dacă ele sînt corecte, sens pe care nici „Intelect", nici „Inteligenţă" nu-l posedă. Dimpotrivă, „gîndirea discursivă" bazată pe raţionamente, este numită de Plotin (urmînd modelul platonic din *Republica,* 511d) διάνοια sau λογισμός. Din acest punct de vedere, varianta „Spirit" ar fi fost mai convenabilă. Eu însumi, în traducerea tratatului *1,* I.6 din 1987, am folosit termenul „Spirit". (Traducătorii lui PE, 1, urmînd exemplul lui Bréhier, utilizează „Inteligenţă", dar pe alocuri (de ex. I, 3, 5) şi „Intelect". Dezavantajul lui „Spirit" este că nu se înrudeşte etimologic cu „inteligibil" care redă pe νοητόν, şi că deci nu poate fi pus în relaţie cu sintagma κόσμος νοητός – „Univers inteligibil" – un echivalent, la Plotin, pentru νοῦς. Apoi „Spirit" are o conotaţie creştină, traducînd, în textele creştine, pe πνεῦμα, concept cu care νοῦς-ul plotinian nu are nimic de-a face. Am optat pînă la urmă, nu fără ezitări, pentru „Intelect", cu majusculă, cu toate dezavantajele existente şi sperînd că cititorul va face diferenţa între „Intelect" la Plotin şi ceea ce în mod uzual se numeşte „intelect". În fine, „Intelect" este de genul masculin, ca şi νοῦς, ceea ce nu este lipsit de importanţă în anumite cazuri.

– ψυχή: „Suflet" (de asemenea cu majusculă, pentru a indica dimensiunea de „ipostază" a sa). Aici dificultatea este de altă natură şi specifică limbii române: ψυχή este în greacă de genul feminin (ca şi *âme* în franceză sau *Seele* în germană), ceea ce explică de ce Plotin poate s-o considere pe Afrodita ca fiind un simbol al

Sufletului. În situațiile cînd femininul e obligatoriu pentru sens, am tradus pe ψυχή prin „natura Sufletului".

– ἐκεῖ, ἐνταῦθα: „Acolo", „Aici", cu majuscule, cînd desemnează lumea inteligibilului, respectiv lumea sensibilului.

– τὸ ὄν, τὰ ὄντα, ἐστι, εἶναι: Aceste forme participiale şi verbale ale verbului „a fi" aveau, în filozofia platoniciană de dinainte de Plotin, două sensuri principale: în sens larg se refereau la întreaga existență, participiile putînd fi traduse prin „existente", „lucruri", etc.; în sens mai restrîns, se refereau la „existența sau realitatea autentică", adică la „lumea inteligibilului", numită uneori şi τὰ ὄντως ὄντα („Realitatea reală") şi opusă devenirii. Aceste sensuri se păstrează la Plotin, uneori însă cu o corecție esențială, după părerea mea: τὸ ὄν, τὰ ὄντα se referă în principal la existența *predicabilă, relaționată, multiplă* – adică la ceea ce în „Interpretare" am numit „Realitate", excluzînd Unul, care la Plotin este Existența absolută, non-relaționată, nepredicabilă şi lipsită de predicate, şi care este ἐπέκεινα τοῦ ὄντος „mai presus de Realitate" (LPIF§H, 5, 2). Prin urmare, de obicei am tradus τὸ ὄν, τὰ ὄντα prin „ceea-ce-este /ceva/, „cele-ce-sînt /ceva/" pentru a arăta că verbul „a fi" este folosit (şi) copulativ şi că avem de-a face cu existențe care „sînt *ceva*", adică au predicate şi esențe, spre deosebire de Unul, dar şi de Materia primordială, care, ambele, sînt existențe nerelaționabile. (LPIF§H, 7, 3). Alteori, am folosit pentru τὰ ὄντα termenul generic „lucruri", „realități" sau „Realitate", pentru a da textului românesc mai multă cursivitate.

– οὐσία: tradus de regulă prin „Ființă"; desemnează, începînd cu Aristotel, o existență autonomă, determinată – arată *ce* anume este în mod fundamental un subiect în separare de proprietățile accidentale sau contextuale. Scolastica latină a tradus acest termen aristotelic prin „substantia", ceea ce a făcut ca, în multe traduceri moderne din Aristotel, să se folosească echivalente pentru „substanță". În traducerea mea la *Metafizica*, Bucureşti, Humanitas, 2001, am tradus pe οὐσία de asemenea prin „Ființă", deoarece, în limbile moderne, „substanță" (substance, Substanz etc.) a căpătat adesea o conotație „chimică" şi nu mai este foarte uşor de distins de termenul „materie". La Plotin, οὐσία se referă mai ales la realitățile din Intelect – cele care constituie „Realitatea autentică" – τὰ ὄντως ὄντα. Redarea lui οὐσία prin „Ființă" are şi avantajul, deloc de

neglijat, al conotației vitaliste a cuvîntului românesc „ființă". Or, la Plotin οὐσία este în mod esențial *vie*, așa cum Intelectul care *este* prin excelență este *viață*. V. infra *30*, III.8, 10; *31*, V.8, 5. De fapt, încă la Aristotel οὐσία se referă adesea, în sensul prim mai ales, la „ființa vie" sau naturală, la viețuitoare. Vezi, *Categoriile*, 5; *Metafizica*, Z, 7, p. 236; *Despre Suflet*, II, 1. În acest caz, traducerea „convențională" a lui οὐσία prin „substanță" (așa cum procedează tradiția) „omoară" conceptul.

– εἶδος: redat prin „Formă" cînd are sensul platonician de model transcendent al lucrurilor sensibile; redat prin „formă" cînd are mai curînd sensul aristotelician de configurație imanentă lucrurilor sensibile. Distincția nu este întotdeauna lesne de făcut.

– ἐνέργεια: concept aristotelic, desemnînd existența definită, extrem de utilizat de Plotin. Acesta însă îi dezvoltă sensul, distingînd două ἐνέργειαι în cadrul generării ipostazelor una din cealaltă – cea dintîi „a Ființei", și cea de-a doua exterioară Ființei. V.§H.4, 2 și 6, 1. Am tradus prin „actualizare", „activitate", „manifestare".

– δύναμις: concept ce face pandant, la Aristotel, lui ἐνέργεια. Înseamnă la Stagirit „virtualitate" sau „posibilitate" și desemnează existența indefinită, indeterminată sau neființa ca posibilitate. La Aristotel și în întreaga filozofie care-i urmează, δύναμις este inferioară lui ἐνέργεια. Plotin modifică această situație distingînd, după părerea mea, *trei tipuri* de δύναμις: una echivalentă conceptului aristotelic, inferioară axiologic lui ἐνέργεια, specifică lumii senzoriale; cea de-a doua δύναμις asociată lumii Intelectului mai cu seamă (dar, într-o anumită măsură, și Sufletului), care este, de fapt, o *actualizare latentă*; și o a treia δύναμις, superioară oricărei ἐνέργεια, caracteristică Unului. Dacă prima are sensul de „posibilitate" sau „virtualitate", cea de-a treia ar trebui tradusă mai curînd prin „putere creatoare", iar pentru cea de-a doua am putea folosi termenul de „latență". (Cuvîntul are toate sensurile în greacă.) V. §H, 5, 6. În lipsa unui termen românesc care să exprime polisemantismul lui δύναμις, am utilizat, după caz, termenul mai adecvat.

– λόγος: atunci cînd acest termen, extrem de polisemic în greacă, are un sens specific plotinian (și nu înseamnă „sens", „discurs", „argument", „raport" etc., îl traducem prin „rațiune formatoare".

– ἐπέκεινα: am tradus acest cuvînt care la Plotin, după Platon – *Republica*, 509b, calificǎ transcendența absolută a Unului, prin „mai presus de..." (Ființă, Realitate, Intelect etc.). În sens strict, ἐπέκεινα înseamnă „dincolo de" (formulă preferată de PE), dar sensul ierarhic, ascensional este extrem de important la Plotin şi cred că trebuie redat. Pentru Plotin Unul nu este pur şi simplu „dincolo de Ființă" <ἐπέκεινα τῆς οὐσίας>, ci este deopotrivă „dincolo şi *peste* Ființă", fiind Principiul şi izvorul din care aceasta „se scurge".

Alte opțiuni de traducere sînt explicate în note.

D. PLOTIN, PARADOXUL RĂULUI ŞI DUALISMUL

1. Pentru orice filozofie monistă – precum aceea a lui Plotin – problema existenței şi a originii răului ridică o dificultate considerabilă, deopotrivă morală, logică şi ontologică: căci, admițîndu-se că Dumnezeu, Binele absolut sau Unul creează totul, Binele devine cauza – fie şi ultimă – a Răului radical şi, invers, Răul devine efectul ultim al Binelui. Prin urmare, Binele nu va mai fi complet bun, deoarece creează Răul, iar Răul – identificat de Plotin cu Materia – nu va mai fi complet rău, deoarece are o participare la Bine. Dificultatea poate fi ocolită, cumva, fie diminuîndu-se Răul şi transformîndu-l într-un bine foarte atenuat, fie considerîndu-l necreat, dar, în acest ultim caz, el devine un principiu independent şi egal Binelui – ceea ce înseamnă acceptarea dualismului.

E verosimil că Platon deja adoptase această ultimă soluție, atunci cînd, în *Republica*, declarase că „zeii trebuie considerați responsabili de lucrurile bune şi că trebuie căutate alte cauze ale răului decît zeul".[2] În orice caz, aceasta fusese interpretarea adoptată de unii predecesori platonicieni ai lui Plotin, precum Numenios din Apameea, al cărui dualism reiese în mod evident.[3] Dimpotrivă, succesorii neoplatonicieni ai lui Plotin, precum mai ales Proclos, au adoptat prima variantă, cea monistă, au desființat

[2] Platon, *Rep.*, 379c.

[3] Numenius, *Fragments*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973, fr. 52, p. 97.

Răul radical şi au considerat Materia ca nefiind nici bună, nici rea, deoarece ea participă – chiar dacă într-o măsură minimă – la Bine.

Cît despre Plotin, credem că el a respins orice soluție facilă şi a încercat rezolvarea frontală a acestui dificil paradox: după el, nici dualismul predecesorilor, nici „ameliorarea Răului" încercată de succesori nu sînt soluții aceptabile. Vom încerca în cele de față să arătăm aici că soluția sa ingenioasă este înscrisă în însuşi sistemul său de gîndire şi că ea e consistentă cu principiile acestui sistem.

2. Să începem prin a reaminti concepția lui Plotin despre Materia (lucrurilor sensibile), aşa cum ea reiese mai ales din tratatele *12*, II.4., *25*, II.5, *26*, III.6 şi *51*, I.8[4]:

Mai întîi, o certitudine: după acest filozof, Materia lucrurilor sensibile e „complet rea" (πάντη κακόν), este „Răul autentic" (ὄντως κακόν), „primul Rău" şi chiar „principiul relelor" (ἀρχὴ κακῶν). Nu este vorba totuşi despre o declarație de dualism, aşa cum presupune Jean-Marc Narbonne.[5]

Spre deosebire de Aristotel, care distingea materia şi privațiunea, Plotin – cînd e vorba despre Materia sensibilelor – le identifică cu bună ştiință. În consecință, Materia la el e privațiunea totală de orice Formă, inclusiv de corporalitate, de întindere – este, deci, non-Formă (ἀνείδεον). Pentru a rămîne ceea ce este, Materia nu va putea deveni nimic definit şi, tocmai de aceea, ea nu va avea nici o participare efectivă la Ființă şi la Unu (sau Bine), ci numai o aparență fantomatică de participare.[6] De aceea, Materia este descrisă ca „indeterminare", „altele", lipsită de orice unitate şi stabilitate, în afară de aceea, minimală, de a rămîne ceea ce este.[7] Plotin o numeşte şi „Ființă a Răului, dacă poate exista o Ființă a Răului".

---

[4] Pentru primele trei tratate menționate trimit la traducerea mea, PLOTIN, *Opere*, vol. I-II, Humanitas, Bucureşti, 2003, 2006. Traducerea tratatului *51*. („De unde vin relele") e în volumul de față.

[5] Jean-Marc Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, p. 122. Autorul şi-a radicalizat teza într-un articol mai recent: „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", *Dionysius*, vol. XXIV, dec. 2006, 45-64.

[6] *26*, III.6, 12.

[7] *12*, II.4, 13: „Sau poate numeşte-o *altele*, pentru ca să nu o defineşti unitar prin cuvîntul «altceva», ci să-i indici indeterminarea prin cuvîntul «altele»."

De asemenea, deşi Materia nu este inexistentă, ea se află totuşi printre „cele-ce-nu-sînt" (nefiinţă), sau e „o specie a ceea-ce-nu-este" (εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος), sau e „altceva decît ceea-ce-este", scrie Plotin, dînd un sens diferit unei formule din *Sofistul* lui Platon.[8] În Tratatul *51* se spune şi că Materia e un *contrariu* al Fiinţei luate ca totalitate (ceea ce contrazice o cunoscută doctrină aristotelică, potrivit căreia nu există contrariu pentru Fiinţă): „non-Fiinţa (μὴ οὐσία) /e contrariul/ Fiinţei, iar naturii Binelui îi e contrariu aceea care e natura şi principiul Răului. *Căci principii sînt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune"*.[9]

În sfîrşit, Materia (sau Răul) este creată: ea reprezintă *ultimul termen* (τὸ ἔσχατον) al generării succesive a ipostazelor care îşi are sursa în Unu (sau Bine). Mi se pare imposibil de contestat, în pofida unor interpreţi, convingerea lui Plotin că Materia este, direct, creaţia Sufletului, iar indirect – a Binelui, aşadar, că e creată: „De vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* de la El, sau dacă se vrea, prin continua coborîre (diminuare) şi îndepărtare /de El/, să existe *termenul ultim,* după care nu mai poate apărea nimic; acesta este Răul. Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecinţă există şi ultimul termen /al seriei/. *Acesta e Materia care nu mai posedă nimic din /Bine/.* Iată necesitatea Răului."[10]

3. Se admite în general că teoria lui Plotin despre Materie şi Rău a fost sever criticată de Proclos în tratatul acestuia *De malorum subsistentia,* deşi numele lui Plotin nu este menţionat expres. Formulez obiecţia principală a lui Proclos urmînd expunerea riguroasă a lui Jan Opsomer, precum şi pe aceea a lui Dominic O'Meara.[11]

Cei care susţin că Materia este Răul – afirmă Proclos – trebuie să înfrunte următoarea dilemă: fie Materia este total necreată şi atunci e total independentă de Bine (Unu), fie provine din Unu. În primul caz, se cade în dualism – ceea ce orice neoplatonician trebuie să refuze. Dar dacă Materia ca Rău absolut ar fi creată,

---

[8] *51*, I.8, 3.

[9] *51*, I.8, 6.

[10] *51*, I.8, 7.

[11] Jan Opsomer, „Proclus vs. Plotinus on Matter" în *Phronesis, XLVI/2*; PLOTIN – TRAITÉ 51 (Introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara), Paris, Ed. du Cerf, 1999.

Binele ar fi cauza Răului. Or, potrivit unei aşa-zise axiome neoplatoniciene (A1), *cauza este ceea ce sînt efectele sale într-o mai mare măsură.*[12] Deci Binele ar fi un rău în mai mare măsură, ceea ce e absurd. Pe de altă parte, potrivit unei alte axiome (A2), *efectul se aseamănă cu cauza sa.* Deci Răul devine bun, deoarece seamănă cu cauza sa, Binele, ceea ce e din nou absurd. De unde concluzia lui Proclos: „Binele, luat drept cauză a Răului, va fi rău şi Răul luat drept efect al Binelui va fi bun."[13]

Obiecțiile ridicate de Proclos au părut atît de serioase, încît, aşa cum notează O'Meara, „ele continuă să obsedeze studiile plotiniene moderne". Într-adevăr, după Opsomer, avem de-a face din partea lui Plotin cu o încercare de a reconcilia ireconciliabilul: „the cause of evil is the result of a causal chain, yet the cause(s) of the cause of evil should not be called the cause of evil."[14] Altfel spus, Materia seamănă cumva cu Sufletul (cauza sa imediată), dar nu seamănă deloc cu Binele – cauza cauzei cauzei sale.

Să mai menționăm pe scurt că, în disperare de cauză, unii interpreți, precum H.-R Schwyzer sau mai recent J.-M. Narbonne au încercat, după părerea mea forțînd interpretarea unor pasaje plotiniene, să facă din Plotin un dualist, susținînd că acesta ar considera în fapt Materia necreată şi independentă ontologic de Bine.[15] Paradoxul Răului la Plotin pare deci insolubil: „En tout cas la cohérence de la doctrine du Traité 51 est mise en cause et la critique de Proclus permet de formuler de manière précise ce qui semble un dilemme majeur dans la pensée de Plotin", scrie O'Meara, după care adaugă: „l'axiome A1 que Plotin en général accepte est engagé chez Proclus d'une manière appropriée et suffit ainsi pour générer la contradiction alléguée par Proclus."[16]

4. Cheia problemei, după părerea mea, este efectiv modul în care înțelegem axioma A1. Or, mi se pare că ea poate fi înțeleasă în două sensuri: sensul tare: *cauza nu e decît ceea ce sînt toate efectele*

---

[12] Opsomer, *ibidem*, p. 166. *Cf.* W. Theiler, „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise" în *Plotins Schriften*, ed. Harder, Beutler, Theiler, Hamburg, 1971, vol. 6, p. 104.

[13] *Apud* Opsomer, *ibidem*, p. 170.

[14] Opsomer, *ibidem*, p. 160.

[15] Narbonne, „Plotinus and the Gnostics...", pp. 62-63.

[16] O'Meara, *op.cit.*, p. 34.

sale într-o măsură mai mare (A.1.1). Sensul slab, dimpotrivă, ar spune: *cauza este ceea ce sînt unele efecte ale sale într-o măsură mai mare* (A.1.2). A.1.1 vrea să spună că *toate* proprietățile produse şi existente în efect se regăsesc intensificate, exaltate în cauză. Dimpotrivă, A.1.2 afirmă că numai *anumite* proprietăți din efect se regăsesc în cauză intensificate, *dar că există şi unele care nu se regăsesc deloc.* De aici rezultă şi un anume sens dat axiomei A.2: căci, deşi efectul va semăna cu cauza, e clar că, în sensul lui A1.2. el va semăna parțial şi numai în ceea ce priveşte anumite proprietăți.

Altfel spus, după A.1.2., cauza posedă mai puține calități sau proprietăți decît produce. Ea e mai simplă decît efectul său, ceea ce Plotin susține, de altminteri, explicit.[17]

Or, Proclos (şi majoritatea autorilor moderni) îi atribuie lui Plotin respectarea lui A.1.1 (versiunea tare), ceea ce evident trebuie să conducă la contradicția constatată.[18] De fapt, nici Proclos, nici interpreții moderni care l-au urmat nu şi-au dat seama că *Plotin utilizează, ca regulă generală, versiunea slabă a axiomei A.1.*

Într-adevăr, dacă Plotin ar fi urmat pe A.1.1. şi dacă ar fi considerat că, în general, cauza nu e *decît toate* efectele sale într-o măsură mai mare, el nu ar fi putut niciodată concepe relația Unu-Intelect în felul în care, în fapt, o concepe. Căci dacă Intelectul gîndeşte, prin aplicarea lui A.1.1. ar însemna că Unul, care e cauza Intelectului, trebuie să gîndească de asemenea *şi încă într-o măsură mai mare.* Or, cum se ştie, după Plotin *Unul nu gîndeşte,* fiind dincolo de gîndire.[19] Deci A.1.1 e fals sau inaplicabil. La fel, pentru Plotin, Intelectul este Ființa, Esența, Forma, Viața. Dacă am aplica axioma A.1. în versiunea tare, Unul ar trebui să aibă mai multă Ființă, Esență etc. decît Intelectul. Or, în fapt, El este – aşa cum Plotin nu oboseşte să repete – „dincolo de Ființă, Esență, Formă, Viață etc."

Pe de altă parte, Unul conține mai multă unitate decît Intelectul, care seamănă cu el (cu Binele sau Unul), fără a fi Binele, fiind doar

---

[17] Plotin, *49,* V.3, 16: „Principiul oricărui lucru e mai simplu decît lucrul însuşi." V. şi Dominic O'Meara, *Plotin – une introduction aux Ennéades,* Paris-Fribourg, 1992, pp. 60-64.

[18] Opsomer, *ibidem,* p. 171.

[19] De exemplu, Plotin, *26,* V.6, 2: „Deci Primul nu gîndeşte, al doilea gîndeşte într-un mod primordial, în timp ce al treilea (Sufletul) va gîndi într-un mod secundar."

„de forma Binelui" (ἀγαθοείδης). Deci A.1.2. e confirmat, căci el cere ca numai *anumite trăsături* – precum unitatea – ale efectului să se regăsească intensificate în cauza sa, în timp ce altele pot şi chiar trebuie să absenteze.

Plotin enunță destul de des şi în diferite moduri teza că efectul are mai multe proprietăți decît cauza, dar una dintre formulările cele mai clare ale acesteia le întîlnim în Tratatul *38*:

„Răspund că nu este necesar ca cineva să aibă lucrul pe care îl dă, ci trebuie în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului. În acest fel este generarea în cele-ce-sînt /ceva/."

Apoi, cîteva linii mai jos, Plotin explică:

„Dacă deci există viață în acesta /Intelect/, dăruitorul a dat, desigur, viața, dar el este mai frumos şi mai vrednic decît viața. Avea, aşadar, /Intelectul/ viață şi nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viața era o urmă a Aceluia, nu era însă */viața/ Aceluia*."[20]

În fine, pentru a explica paradoxul provenienței multiplicității din Unu, filozoful spune în altă parte:

„În ce fel a dat Unul lucrurile pe care nu le are? Dar dacă le-ar fi avut, nu ar fi fost simplu. Însă, *dacă nu le are*, în ce fel provine multiplicitatea din el?... Trebuie răspuns că ceea ce provine din Acela, nu va fi identic cu Acela. Dar, dacă produsul nu e nici identic, nici mai bun decît el... trebuie să-i fie inferior. Dar cine este inferior Unului? Cel care nu e Unul; deci multiplul."[21]

Prin urmare, dacă nu e necesar ca cel care dă să aibă ceea ce dă, e posibil să dea ceea ce nu are. Aici „a da" înseamnă „a cauza", a „produce". Unul (Binele) poate produce gîndirea, viața, Ființa, multiplicitatea, deşi el nu le are, ci e superior acestora. Altfel spus, cauza poate produce ceea ce ea nu este, pentru că, fiind superioară efectului, ea este şi mai simplă decît acesta, iar efectul e mai bogat decît ea.

Or, în virtutea aceluiaşi raționament, întemeiat pe A.1.2. e posibil ca Binele să producă (în ultimă instanță) Răul şi ca, în acelaşi timp, el să nu fie rău, dacă, în calitate de cauză superioară, *el*

[20] Plotin, *38*, VI.7, 17, pp. 60-63. Vezi şi *49*, V.3, 15, pp. 337-339.
[21] Plotin, *49*, V.3, 15.

poate da ceea ce nu are şi nu este. Aceeaşi concluzie e valabilă şi pentru Suflet. Acesta, deşi e bun, poate crea Răul, deoarece, fiind o ipostază superioară, Sufletul poate dărui ceea ce nu are şi ceea ce nu este – în cazul de faţă poate dărui răul.

Şi iată în ce fel posibilitatea generării Răului pornind de la Bine devine nu numai asigurată, dar şi consistentă cu întreg sistemul plotinian, cu condiţia să se accepte axioma A.1. în versiunea sa slabă – versiune utilizată de Plotin mai ales pentru a explica relaţia Bine-Intelect. În caz contrar, întreaga metafizică plotiniană (şi în general neoplatonică) riscă să se năruie pe loc. Într-adevăr, A.1.1. nu numai că nu explică derivarea Materiei pornindu-se de la ipostazele superioare, dar nu explică nici transcendenţa Unului în raport cu Intelectul – tema fundamentală a lui Plotin. E curios că nici Proclos, nici modernii care i-au dat dreptate în disputa sa cu Plotin n-au luat în serios coerenţa sistemului plotinian şi n-au încercat să explice paradoxul Materiei în limitele acestui sistem. Or, în virtutea acestei coerenţe, paradoxul Răului şi transcendenţa Unului (Binele) stau sau cad împreună.

5. Aşadar, dacă Răul *poate* fi creat de Bine, fără ca acesta să devină rău, *va fi necesar să existe Răul.* Într-adevăr, odată acceptat principiul *procesiei* – al derivării ipostazelor pe rînd, una din cealaltă – trebuie să existe în mod necesar un ultim termen – observă Plotin în tratatul *51*, aşa cum am văzut. („Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecinţă există şi ultimul termen /al seriei/.") Acest termen e neapărat *ultim,* deoarece el nu mai deţine nici un fel de asemănare cu primul termen – *fiind alteritatea absolută şi lipsa de unitate absolută.* E imposibil să mai existe un alt termen după el, deoarece acesta, fiind încă şi mai departe de Unu, ar trebui să fie încă şi mai puţin unificat decît termenul precedent, despre care însă s-a acceptat că e caracterizat prin lipsa absolută de unitate. Dacă, pe de altă parte, există un termen posterior Binelui (deoarece altminteri nu ar exista decît Unul), prin necesitate trebuie să existe şi ultimul termen al seriei. Răul sau Materia sînt, aşadar, posibile, iar apoi, deoarece există în cuprinsul realităţii şi altceva în afară de Unul, ele sînt şi necesare. Logica lui Plotin – în pofida a tot ceea ce s-a spus – mi se pare corectă, chiar dacă uneori prea lapidar susţinută.

Ce-i drept, se poate contesta însăşi valabilitatea axiomei A.1.2 (cauza nu se regăseşte decît parțial în efectele sale într-o măsură mai mare), afirmîndu-se, cu un anume temei, că aceasta revine la a introduce creația *ex nihilo*. Plotin nu susține nicăieri explicit creația *ex nihilo* şi nu avem motive să credem că era conştient de această implicație sau, dimpotrivă, că ea îi punea probleme speciale. De asemenea, se poate protesta în numele unei teodicei iudeo-creştine împotriva unei concepții care derivă Răul, în ultimă instanță, din Bine. Dar acestea sînt chestiuni de alt tip care n-au legătură cu coerența logică şi funcțională internă a sistemului metafizic plotinian.

Interesantă rămîne şi observația lui Jean-Marc Narbonne, din articolul citat mai înainte, că, în tratatul *51*, Materia, văzută drept cauză a relelor din Suflet, apare înzestrată cu o forță activă, capabilă de „infecteze" Sufletul şi „să-l fure".[22] Acest fapt i se pare interpretului imposibil de conciliat cu monismul, căci ar rezulta că Sufletul, deşi nu e responsabil pentru rău, creează totuşi Materia care e cauza „slăbiciunii" Sufletului. În fapt, Narbonne are dreptate să observe că Materia e mai mult decît un zero şi decît o neființă şi că ea capătă anumite „puteri malefice" active pe care le întoarce împotriva creatorului său, cam în felul în care în iudeo-creştinism, Lucifer se răscoală împotriva lui Dumnezeu. Narbonne vorbeşte despre o „cauzalitate retrogradă de la efect la propria cauză", care însă i se pare o „monstruozitate logică".

Nu voi trata acum acest subiect pasionant, deoarece el depăşeşte cadrele teoretice asumate aici. Mă voi rezuma numai la următoarele: Materia nu este, pentru Plotin, *neființă absolută, neant*. A o identifica cu un zero total, aşa cum au făcut unii interpreți moderni, poate induce în eroare, sugerînd absoluta ei pasivitate şi incapacitate de reacție. Or, ca şi χώρα lui Platon din *Timaios*, ca şi „locul", „vidul", „timpul" şi „exprimabilul" la stoici[23], Materia e la Plotin numai *„un fel* de neființă"; deşi neființă, ea totuşi *este*,

[22] Narbonne, „Plotinus and the Gnostics...".

[23] Stoicii considerau că numai corpurile sînt Ființe şi enumerau patru specii de incorporale, care, astfel, erau considerate de ei neființe, deşi totuşi existau. Vezi SVF, II, 330. Pe de altă parte, ei vorbeau despre „moduri de a fi" şi „moduri de a fi în relație" – categorii care, de asemenea, aparțineau incorporalelor, aşadar aveau statut de neființă din perspectiva stoică.

iar predicatul „este" se spune „omonim" în cazul ei – afirmă Plotin. (La fel ca şi Platon, Plotin nu acceptă, în anumite condiţii, teza radicală a lui Parmenide că „nefiinţa nu este".[24]) De aceea, nimic nu opreşte ca, nefiind un zero absolut şi fiind „ceva", Materia să opună o anumită rezistenţă Formei, să se „întoarcă" cumva spre ea încercînd s-o reţină, iar aceasta cu atît mai mult cu cît Materia la Plotin e concepută nu doar ca *un fel de* nefiinţă, dar şi ca un „contrariu al Fiinţei". Prin urmare, deşi creaţie a Sufletului, Materia poate avea o anumită autonomie faţă de creator.

În orice caz, e suficient de spus, deocamdată, că dualismul presupus de unii interpreţi al lui Plotin nu pare susţinut de texte şi mai ales are împotrivă pasajul din tratatul *51*, citat mai sus. Acesta afirmă, dincolo de orice îndoială, faptul că Materia sau Răul formează „ultimul termen" al generării ipostatice începute cu Unul şi care e inevitabil să continue, odată ce există un prim succesor al Unului (Intelectul). Este curios că exact acest pasaj capital, care ar interzice presupusul dualism al lui Plotin, nu e citat de J.M. Narbonne în articolul despre care vorbim.

Monismul lui Plotin nu mi se pare, deci, contradictoriu, cel puţin nu în sensul în care Proclos şi alţi interpreţi moderni au crezut că este. Răul poate proveni din Bine şi Binele poate fi cauza Răului în cadrul sistemului plotinian/neoplatonic al derivării ipostazelor una din cealaltă, dacă se acceptă versiunea slabă a lui A1. În consecinţă e inutil, cred, pentru a încerca „să-l salvezi" pe Plotin de o presupusă inconsistenţă, să invoci, prin forţarea unei interpretări a textelor, o „derivă" dualistă a metafizicii sale.

E. BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Ancona, C.D', „Rereading Ennead V 1(10), 7", în TP.
Andolfo, M., *L'ipostasi delle „Psyche" in Plotino. Struttura e fondamenti*, Centro di ricerche di metafisica, Milano, 1997.
Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, A.M. Hakkert, Amsterdam, 1967.
Armstrong, A.H., „Plotinus" în CHLG.
Armstrong, A.H., „Preface" în PA.

[24] Platon, *Sofistul*, 259b şi urm.

Aubenque, P. „Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", în *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13, iunie 1969), Paris, 1971.

Beierwaltes, W., „Causa sui, Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedankens der Selbstursächlichkeit", în TP, pp. 191-226.

Beutler, R. „Numenios", în PWRE, pp. 664-677.

Bréhier, E., *Filozofia lui Plotin,* (1928,1998), Amarcord, Timişoara, 2000.

Bréhier, E, „Introduction" în PB.

Brisson, L. „Le logos chez Plotin" în OD.

Brisson, L. & Meyerstein, W., *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge,* State University of New York Press, Albany, 1995

Brun, J., *Le Néoplatonisme,* PUF, Paris, 1998.

Bussanich, J., „Socrates the Mystic" în TP.

Chadwick, H., cap."Philo" în CHLG.

Cordero, N.-L., „La Participation comme Être de la Forme dans *le Sophiste*" în OD.

Cornea, A. „Hermeias şi semnificaţia comentariului în Antichitatea tîrzie", în PO, IV, 1983.

Cornea, A. „Tratatul despre frumos de Plotin", în *Viaţa Românească,* nr. 2/1987.

Couliano, I.P., *Les gnoses dualistes d'Occident,* Plon, Paris, 1990, (*Gnozele dualiste ale Occidentului,* Nemira, Bucureşti, 1994).

Dancy, R., „On some of the Aristotle's second thoughts about substances: matter", în *Aristotle, substance, form and matter,* ed. Terrence Irvin, N.Y. and London, 1995.

Dodds, E. R., „The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One", în *The Classical Quaterly,* 22, 1928, pp. 129-142.

Gadamer, H.G. *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien,* Paris, Vrin, 1994.

Gatti, M. L., „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism", în CCP.

Gerson, L. P., „The Concept in Platonism" în TP.

Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée du temps,* Vrin, Paris, 1998.

Graeser, A., *Plotinus and the Stoics. A preliminary Study,* Brill, Leiden, 1972.

Emilsson, E. K. , „Cognition and its Object" în CCP.
Guthrie, K.S., *Numenius of Apamea, the Father of Neoplatonism*, New G. Bell, London, 1917.
Hadot, P., *Plotin sau simplitatea privirii* (1997), Polirom, Iaşi, 2000.
Hadot, P., *Plotin – Traité 9* (VI.9), Editions du Cerf, Paris, 1994.
Hadot, P., *Plotin – Traite 38* (VI.7), Editions du Cerf, Paris, 1988.
Koyré, Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, PUF, Paris, 1962.
Krämer, H.J. *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Grüner, Amsterdam, 1964.
Krämer, H.J, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1990.
Kremer, K., *Plotin, Seele-Geist-Eines*, Meiner Hamburg, 1990.
Merlan, P., „Aristotle", in CHLG.
Merlan, P., „The Greek Philosophy from Plato to Plotinus", în CHLG.
O'Meara, D., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Brill, Leiden, 1975.
O'Meara, D., *Plotin, une introduction aux Ennéades*, Editions Universitaires Fribourg, Editions du Cerf, Fribourg, Paris, 1992.
Moutsopoulos, E, *Le problème de l'imaginaire chez Plotin*, Grigoris, Athènes, 1980.
Mureşan, V., *Comentariu la* Republica *lui Platon*, Metropol, Bucureşti, 2000.
Muscă, V., „Plotin şi filozofia salvării" în vol. *Plotin – Enneade I,II*, ediție bilingvă, traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Bucureşti, cu o introducere de Vasile Muscă, IRI, Bucureşti, 2003.
Narbonne, J.-M., *La Métaphysique de Plotin, suivi de Heidegger-Plotin, Henosis et Erreignis*, Vrin, Paris, 2001.
Opsomer, Jan, „Proclus vs Plotinus on Matter" (De malorum subsistentia 30,7) în *Phronesis*, XLVI/2, 2001.
Pétrement, Simone, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, (1947), Symposion, Bucureşti, 1996.
Piatkowski, A. & Bădiliță, C.& Gaşpar, C., *Porphyrios – Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Polirom, Iaşi, 2000.
Pistorius, P.V. *Plotinus and Neoplatonism*, Bowes & Bowes, Cambridge, 1952.

Reale, G., *A History of Ancient Philosophy. Plato and Aristotle*, State University of New York Press, Albany, 1990.
Richard, M.-D., *L'enseignement oral de Platon*, Editions du Cerf, Paris, 1986.
Rist, J.M., *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
Ross, W.D. *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
Runia, David T. „A brief History of the term «kosmos noetos»" în TP.
Rus, Vasile, *Plotin – Enneade I.6 (1); Porfir – Viața lui Plotin*, Antaios, Oradea, 2000.
Schroeder, Frederic M., „Plotinus and Language" în CCP.
Schubert, Venanz, *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Alber, Freiburg, München, 1973.
Schwyzer, H.-R. „Plotinos", în PWRE vol. XXI, 1, pp. 471-592.
Szlezak, Th.A. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe, Basel, Stuttgart, 1979.
Tatarkiewicz, W., *Istoria esteticii*, I, Meridiane, Bucureşti, 1978, cap. „Estetica lui Plotin".
Theiler, W., „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise", în PH v. 6.
Trouillard, Jean, *La Procession plotinienne*, PUF, Paris, 1955.
Trouillard, Jean, *La Purification plotinienne*, PUF, Paris, 1955.

PLOTIN

OPERE

CUM S-A ALCĂTUIT MULTIPLICITATEA FORMELOR ŞI DESPRE BINE

38, VI.7

Tema

Tratatul reia, într-o formă dezvoltată, interpretarea non-literală a „mitului" demiurgiei din *Timaios.*

Rezumat

Intelectul nu procedează discursiv, precum gîndirea raţională a oamenilor. În raţiunile lucrurilor şi animalelor se află şi cauzele lor. În Inteligibil există chiar şi animalele lipsite de raţiune Aici. Universul inteligibil este viu şi tot ceea ce este în el este viu. Intelectul – ca unu-multiplu – şi frumuseţea acestuia. Depăşirea sa în ascensiunea spre Bine. Cum se naşte Intelectul din Bine. Cel care dă nu trebuie să aibă ceea ce dă, deoarece el este superior celui care primeşte. Aplicaţia acestui principiu la raporturile Bine-Intelect. Intelectul nu este Binele, ci numai de forma Binelui. Felul în care Sufletul caută Binele. O interpretare a unui pasaj din *Philebos* de Platon. Binele nu e bine devenind obiect al dorinţei, ci devine obiect al dorinţei fiind bine. Materia nu poate dori Binele, căci şi-ar dori anihilarea, ea fiind Răul. Frumosul şi Binele. Ascensiunea Sufletului spre Bine. El trebuie să depăşească nivelul Frumosului, adică al Intelectului. Este criticată teoria de sorginte aristotelică care atribuie Binelui intelect şi Fiinţă. Binele este mai presus de Fiinţă, el nu gîndeşte, nici nu se gîndeşte pe sine, ci are numai o „intuiţie" de sine. Epilog.

1. Cînd Zeul sau un zeu[1] a trimis Sufletele să se nască /în trupuri/, „le-a pus ochii purtători de lumină"[2] pe obraz şi a dat celelalte organe fiecăruia dintre simțuri, *prevăzînd* că în acest fel /Sufletul/ s-ar putea păstra /în trup/, dacă ar vedea şi ar auzi cu anticipație şi dacă, prin mijlocirea pipăitului, s-ar putea feri de un lucru şi l-ar putea urmări pe un altul.

Dar de unde *a prevăzut* /Zeul/ aceste /nevoi/? Căci nu se poate să fi existat înainte alți /oameni/, care să fi pierit apoi din pricina absenței simțurilor, şi ca el să le fi dat /Sufletelor/ mai tîrziu organele cu care oamenii şi restul animalelor urmau să scape de suferință!

Cineva ar putea răspunde că /Zeul/ ştia că viețuitorul va trăi în mijlocul /corpurilor/ calde şi reci şi al afectărilor provenite de la celelalte corpuri. Or, ştiind aceasta, /Zeul/ le-a dat viețuitoarelor atît putința de a simți, cît şi organele prin care acționează simțurile, ca să nu piară cu uşurință trupurile viețuitoarelor.

Dar oare a dat organele /unor Suflete/ care posedau deja capacitățile de a simți <δυνάμεις>, sau le-a dat lor ambele /şi organele, şi capacitatea de a simți/?

Dacă însă el le-a dat /Sufletelor/ şi capacitățile de a simți <αἰσθήσεις>, Sufletele nu ar fi fost mai înainte în stare să simtă. Iar dacă, pe cînd s-au născut ca Suflete, ar fi avut /deja capacitatea de a simți/, şi s-au născut ca să meargă spre lumea naşterii şi devenirii, *atunci capacitatea de a merge spre lumea devenirii le-ar fi fost conaturală.* Era împotriva naturii în acest caz ca ele să fie despărțite de devenire şi ca ele să se afle în inteligibil; au fost create atunci ca să aparțină altcuiva şi ca să stea unde-i rău! Iar prevederea

[1] Omul este creatura unor zei auxiliari in *Timaios.* De aici şi ezitarea lui Plotin.
[2] *Timaios*, 45b.

înseamnă ca ele să fie păstrate în locul cel rău; acesta ar fi fost raționamentul Zeului și, în general, /ar exista/ un raționament.[3]

Dar care sînt principiile raționamentelor? Dacă /raționamentele/ decurg din alte raționamente, trebuie să se ajungă la un principiu sau la principii complet anterioare raționamentului. Care sînt, așadar, principiile raționamentului? *Sînt fie senzația, fie Intelectul.* Dar senzația încă nu exista /înainte de Creație/. *Prin urmare, /principiul raționamentului/ este Intelectul.*[4]

Or, dacă premisele /raționamentelor/ sînt Intelectul, concluzia este *știința*. Așadar, ea nu are nimic senzorial. Căci sfîrșitul dispoziției, al cărei principiu (început) vine de la inteligibil, revine iarăși la inteligibil; cum ar fi cu putință ca această dispoziție permanentă <ἕξις> să ajungă la *gîndirea discursivă* referitoare la senzorial? *Așadar, nu a existat o prevedere decurgînd din raționament, nici privitoare la Animalul /sensibil/, nici în general privitoare la acest Univers.* De fapt, în general, Acolo nu există raționament, ci doar /Platon/ vorbește despre „raționament"[5] și despre „prevedere", spre a arăta că toate sînt în felul cum un om înțelept le-ar putea prevedea /ulterior/. Într-adevăr, în cazul oamenilor care nu au ajuns mai presus de raționament, raționamentul este de folos, deoarece puterea de dinaintea raționamentului este *la strîmtoare*, iar prevederea /este de folos/, fiindcă nu există la cel care o are o putere prin care el să se lipsească de prevedere.[6]

În fapt, prevederea /există/, ca să nu /se întîmple/ *cutare*, ci *altceva*, și cumva ea se teme să nu sosească un astfel de eveniment /nedorit/. Dar Acolo unde e dată /numai/ o singură alternativă, nu există prevedere. Iar raționamentul presupune /să alegi alternativa/ *cutare* în locul *celeilalte*. Dar atunci cînd avem numai una

---

[3] Plotin încearcă să arate că demiurgia din *Timaios* nu trebuie luată literal și că Acolo – în Intelect – nu există raționament, adică gîndire discursivă. Vezi și vol. II, LPA, pp. 38-40.

[4] *Cf.* Aristotel, *Analiticile posterioare*, II, 19, 100b: „principiul demonstrației nu este o demonstrație, astfel încît nici principiul științei nu este o știință. Dar dacă nu avem nici o altă formă adevărată /de cunoaștere/ în afară de știință, Intelectul ar fi principiul științei."

[5] *Timaios*, 34a. *Cf. 38*, VI.7, 1.

[6] Cei aflați la nivelul rațiunii discursive au nevoie de aceasta, spre deosebire de cei care au depășit acest nivel și s-ar afla la nivelul Intelectului, acolo unde nu se mai raționează, *ci se știe în mod direct și nemijlocit.* Vezi vol. II, p. 342.

dintre alternative, care mai este raționamentul? În ce fel ceea ce e unic, unul şi în mod simplu, posedă aceste alternative desfăşurate discursiv, pentru ca să nu se întîmple cutare? El va /vrea/ cutare lucru, dacă nu există cutare şi, în caz că ar fi cutare, faptul s-ar arăta de folos şi salvator. Ar putea prevedea, prin urmare, /Zeul/ şi ar putea delibera de dinainte?[7]

Şi acum, revenim la ceea ce s-a spus la început: că de aceea /Zeul/ a dat senzațiile şi puterile /simțurilor/, deşi e cît se poate de problematic şi faptul că le-a dat, cît şi modul cum /a făcut-o/! Într-adevăr[8], dacă trebuie ca orice activitate /divină/ să fie desăvîrşită şi dacă nu e îngăduit să gîndim orice aparține Zeului altminteri decît ca pe un întreg şi ca pe un tot, *trebuie să se afle toate în orice îi aparține lui.* E necesar, deci, ca /acestea toate/ să aparțină [*eternității și*][9] *viitorului ca deja prezent.* În /Intelect/ nu există nimic ulterior, ci ceea ce este deja prezent Acolo, se naşte în altă parte mai tîrziu.[10]

Dacă, aşadar, viitorul este prezent deja /Acolo/, este obligatoriu să fie prezent ca şi cînd a fost gîndit dinainte ca urmînd să vină mai tîrziu. Asta înseamnă că nimic nu are nevoie atunci de ceva vreodată; asta înseamnă că nimic nu e cu vreo lipsă. Totul se află deja /în Intelect/, e veşnic şi în mod autentic, astfel încît să se poată spune mai tîrziu că „*ceva* vine după *altceva*" <τόδε μετὰ τόδε>.[11] Fiind, într-adevăr, deşirat şi, cumva, *desfăşurat într-o unică dimensiune* <ἁπλούμενον>, /Intelectul/ poate fi reprezentat ca un *ceva* venind după un *altceva*, însă în fapt *el este totul deodată.* El este aceasta, avînd în sine chiar şi (cauza) *rațiunea sa de a fi.*

---

[7] Adopt semnul întrebării propus de Pierre Hadot, *Plotin – Traité 38*, Paris, 1987, p. 87.

[8] De aici şi pînă la sfîrşitul capitolului textul a fost citat, dar nu complet identic, de Iohannes Philoponos (neo-platonician şi aristotelician creştin din Alexandria, din sec.V), în *De aeternitate mundi*, II, 5.

[9] HS2 văd aici o glosă introdusă de Philoponos, care citează pasajul în tratatul *De aeternitate mundi*.

[10] Armstrong (vol. VII, p. 87) crede că e vorba despre o „altă lume", probabil, un nou ciclu de existențe. Dar nu e obligatoriu. Plotin afirmă că existența e compactată, simultan prezentă în Intelect şi că ea se desfăşoară în timp la nivelul Sufletului universal care creează Universul.

[11] Hadot, *op. cit.* şi W.Theiler în PH, t. III, citesc τόδε διὰ τόδε, urmîndu-l pe Philoponos, ceea ce înseamnă „ceva vine din cauza a altceva".

2. De aceea şi din acest motiv s-ar putea la fel de bine înțelege natura Intelectului pe care, chiar dacă o vedem mai mult decît pe celelalte, nu o vedem totuşi în toată dimensiunea ei. Într-adevăr, noi îi acordăm posesia lui „ce este" (sau lui „că este") <ὅτι>, dar pe „de ce este" <διότι>[12] – nu i-l mai acordăm, sau, dacă i l-am acorda, le separăm între ele.

Noi vedem /Aici/ un om sau un ochi, de pildă, precum o statuie sau o parte /detaşată/ a unei statui. Acolo însă, *„Om" şi cauza Omului* sînt /laolaltă/, dacă Acolo Omul şi Ochiul trebuie să fie intelectuale, ca şi „de ce este"-le lor (altminteri, în general nu ar exista, dacă n-ar fi cauze). Aici, după cum fiecare dintre părți sînt separate, la fel şi „de ce este"-le e separat. Dar Acolo toate se află într-o unitate, astfel încît lucrul şi „de ce este"-le lucrului respectiv sînt identice. De altfel, adesea chiar şi Aici /"ce este"-le/ lucrului şi „de ce este"-le său sînt identice, de exemplu, /cînd vrei să ştii/ *ce este* eclipsa.[13]

Ce împiedică, prin urmare, ca şi în alte cazuri fiecare să fie „de ce este"-le /său/ şi ca acesta să fie Ființa fiecărui lucru? Ba este mai degrabă o necesitate! Or, această /identificare dintre *ce este* şi *de ce este* ceva/ li se întîmplă întemeiat celor care încearcă să obțină *esența* fiecărei realități. Căci *ceea ce este fiecare lucru* este din această cauză. Nu susțin că forma fiecărui lucru este rațiunea existenței sale (aceasta este, de altfel, adevărat), ci că, dacă vei dezvolta forma însăşi în raport cu ea însăşi, vei afla în ea pe „de ce este"-le lucrului. Într-adevăr, dacă /ceva/ e inert şi nu[14] are viață, el nu-l posedă deloc

[12] ὅτι înseamna atît „că", introducînd o completivă, cît şi, în unele cazuri, „ce", introducînd o interogativă indirectă. În primul caz, aflăm despre existența unui lucru, în al doilea, despre esența sa. La Aristotel, *Met.* A, cap. 1, 981a, ştiința sau arta sînt definite prin faptul că dau seama nu numai de existența unui lucru, adică ştiu că un eveniment va avea loc – precum face şi experiența –, ci şi că îi cunosc cauzele, διότι. Plotin identifica aici cele două sensuri ale lui ὅτι sugerînd că, mai ales în Intelect, întrebarea asupra existenței oferă şi un răspuns asupra esenței, ceea ce însă nu diferă foarte mult de aflarea cauzei.

[13] Cf. Aristotel, *Met.* H, 4, 1044b: „De pildă: ce este eclipsa? Privațiunea de lumină. Dar dacă s-ar adăuga: *privațiunea de lumina datorată pămîntului interpus la mijloc /între soare şi lună/*, aceasta ar fi definiția dată împreună cu rațiunea de a fi /a fenomenului/." A afla esența („ce este"-le lucrului înseamnă adesea a-i cunoaşte cauza, sau măcar una dintre cauze – pe cea formală).

[14] Conjectura lui Theiler (PH), admisă de Hadot, *op. cit*, p. 89.

pe „de ce este"; fiind însă Formă şi aparţinînd Intelectului, de unde l-ar putea lua pe „de ce este"? Dacă s-ar susţine că de la Intelect, /*înseamnă*/ *că* /*Forma*/ *nu este separată* /*de acesta*/, dacă cel puţin există /Intelect/.[15]

Dacă, aşadar, /Intelectul/ trebuie să posede Totul fără vreo lipsă, nici „de ce este"-le nu i-ar putea lipsi! Dar Intelectul posedă pe „de ce este astfel" fiecare dintre /Formele/ din sine. /Fiind/ el însă cele din sine, el ar fi *fiecare* dintre cele din sine, încît nici o /Formă/ nu are nevoie /să afle/ „de ce s-a născut", ci s-a născut şi posedă *simultan* în sine raţiunea de a fi a existenţei sale. Nefiind născută deci la întîmplare, /Forma/ nu ar putea neglija pe nici un „de ce este", ci avînd Totul, are şi *capacitatea de a fi laolaltă în chip minunat cu cauza sa* <τὸ καλῶς ὁμοῦ τῆς αἰτίας>[16]. Iar celor care participă /la ea/ le dă să-l posede pe „de ce este".

Şi chiar în acest Univers de Aici, alcătuit din multe /componente/, toate lucrurile se împletesc între ele şi fiecare „de ce este" se regăseşte în tot restul, după cum la fiecare lucru individual partea este văzută ca raportîndu-se la întreg, fără să apară mai întîi *ceva*, apoi *altceva* după aceea, ci, într-o relaţie reciprocă, *se constituie simultan şi cauza, şi efectul.* La fel, şi încă mult mai mult e necesar să se afle Acolo toate /Formele/ în relaţie cu Întregul, cît şi fiecare în relaţie cu sine. Dacă /Acolo/ toate sînt constituite împreună simultan, fără să aibă nimic întîmplător, şi dacă nu trebuie să fie desfăcute /una de alta/, efectele ar avea în sine raţiunile lor cauzatoare şi fiecare /efect/ ar fi astfel încît, *în mod non-cauzal, el să-şi aibă cauza.* Dacă, prin urmare, /Formele/ nu posedă o cauză /exterioară/ existenţei /lor/, dacă sînt autonome şi independente de o cauză /exterioară/, *atunci ele ar poseda în ele însele şi cu ele însele cauza proprie de a fi.*[17]

Şi dacă, de asemenea, nimic nu-i Acolo fără rost şi dacă multe se află în fiecare /Formă/ şi fiecare este toate /părţile/ pe care le

---

[15] Final de frază cu sens neclar. Hadot traduce „puisque la forme este précisément identique à l'Esprit".

[16] Pasaj tradus în chip diferit. Vezi şi Armstrong. Se poate traduce şi „capacitatea de a fi minunată laolaltă cu raţiunea sa de a fi".

[17] Aceasta nu înseamnă, desigur, că Formele şi Intelectul sînt desprinse de Unul – principiul suprem, ci numai că la nivelul Intelectului nu există o cauză activă şi un efect pasiv.

are[18], ai putea spune *de ce* este fiecare. Acolo, aşadar, „de ce este“ precedă şi stă împreună /cu „ce este“/, nefiind un „de ce este“, ci un „ce este“; *mai curînd ambele* /„de ce este“ şi „ce este“/ *formează* /*Acolo*/ *o unitate!* Căci ce anume din Intelect ar fi de prisos, astfel încît gîndul Intelectului să nu fie o desăvîrşită creatură? Or, fiind desăvîrşit, nu se poate spune prin *ce* anume are o lipsă şi nici *din ce pricină* /elementul care îi lipseşte/ nu e prezent. Pe cel prezent, deci, l-ai putea arăta *de ce* este prezent. „De ce este“-le se află, aşadar, /implicit/ în existenţa /Formelor/.

Se află, deci, în fiecare gînd şi activitate, precum în cazul Omului /în sine/: Omul /în sine/ se manifestă ca un tot, adunîndu-se pe sine la sine; pe toate, pe cîte le are de la început, avîndu-le simultan, el este în întregul său activ <ἕτοιμος>. Apoi, dacă el nu ar fi un tot, ci trebuie să-i adaugi ceva, *el ar aparţine de creatură*. Însă Omul /în sine/ e veşnic, astfel încît el este un tot. Dar omul care ia naştere e generabil!

3. Ce îl opreşte atunci pe /Zeu/ să fi deliberat mai înainte în legătură cu acest om senzorial? Răspund că /omul senzorial/ e /făcut/ după modelul Omului în sine, astfel încît nu trebuie nici să-i iei, nici să-i adaugi nimic; or, vorbele „a delibera“ şi „a raţiona“ se datorează *ipotezei* /făcute de Platon/. Căci /Platon/ a făcut ipoteza că făpturile se nasc. *În acest sens* trebuie înţelese deliberarea şi raţionamentul, pentru că a arătat că făpturile „se nasc veşnic“[19] şi pentru că a negat că /Zeul/ raţionează. Căci în veşnicie nu există raţionament.

Într-adevăr, /*raţionamentul*/ *aparţine cuiva care a uitat în ce fel erau lucrurile mai devreme.* Apoi, dacă ar fi mai bune mai tîrziu, ele nu ar fi fost frumoase mai înainte. Iar dacă ar fi fost frumoase, /înseamnă că/ ele deţin inalterabilul. Însă ele sînt frumoase, dacă sînt împreună cu cauza lor, de vreme ce şi în starea noastră /de Aici/ ceva e frumos, deoarece toate /ale sale sînt cu el/. Aceasta înseamnă *Formă* – anume faptul că *toate* /*ale sale sînt cu ea*/ şi că ea supune Materia.

---

[18] Text incert: am adoptat o lecţiune a unor manuscrise, neacceptată de alţi editori.

[19] *Timaios*, 27d. Platon foloseşte singularul, iar sensul este diferit de cel presupus de Plotin. Platon nu spune că Zeul nu raţionează sau nu deliberează, ci dimpotrivă. La Platon creaţia are loc în timp; la Plotin, ca şi la Aristotel, lumea creată este eternă, iar creaţia are loc continuu. Vezi vol. II, LPA.

Or, ea o supune, dacă nu lasă nimic din ea neconfigurat. O lasă însă astfel /neconfigurată/, dacă i-ar lipsi vreo configurație, precum un ochi sau altceva. În consecință, cînd pretinzi cauza /unui aspect/, le spui pe *toate* /care sînt cuprinse de Formă/: pentru ce sînt ochii? Pentru ca să existe *toate!* Pentru ce sînt sprîncenele? Pentru ca să existe *toate!* Şi dacă spui că /ochii, sprîncenele/ există în vederea păstrării făpturii, spui că în Ființă e ceva care păzeşte Ființa şi că acesta contribuie /la Ființă/. Prin urmare, Ființa exista înainte ca să existe cel /care contribuia la ea/, iar cauza ei este parte a Ființei; deci /cel care contribuia la Ființă/ este altceva, care-i /parte/ a Ființei. Aşadar toate /părțile/ sînt unele cu altele şi întreaga Ființă e desăvîrşită şi completă, iar frumusețea sa e laolaltă cu cauza şi în cauză: *Ființa, esența şi „de ce este"-le formează o unitate.*

Dacă, aşadar, însuşirea de a avea senzații şi atari senzații e inerentă unei Forme determinate de necesitatea eternă şi de desăvîrşire, dacă Intelectul îşi are cauzele în sine, de vreme ce este desăvîrşit, astfel încît noi vedem mai tîrziu că lucrurile sînt bune în acest fel /cum au fost create/ (Acolo, într-adevăr, rațiunea de a fi /a tuturor/ este una şi în stare să completeze /totul/, dacă Omul de Acolo nu era numai Intelect, iar senzația a fost adăugată, cînd /Omul/ a fost trimis să se nască.), ei bine, atunci cum de nu *s-ar înclina* înspre Aici Intelectul de Acolo? Ce anume ar fi /la el/ senzorial sau în stare să perceapă senzațiile? Cum de nu e absurd ca Acolo /Omul/ să aibă capacitate senzorială dintru eternitate, iar Aici să simtă, şi ca activitatea capacității de Acolo să se împlinească Aici, în momentul cînd Sufletul devine mai rău?

4. Pentru a dezlega această dificultate, trebuie din nou, luînd-o de la început, să considerăm identitatea *Omului de Acolo*. Dar probabil că mai întîi trebuie să arătăm identitatea omului de Aici, ca nu cumva, necunoscîndu-l nici măcar pe *acesta* cu precizie, să-l cercetăm pe *acela* ca şi cînd l-am stăpîni pe *acesta*. Or, unii ar putea crede, pesemne, că acesta şi acela sînt unul şi acelaşi. Începutul cercetării este din punctul următor:

Oare „omul acesta" este o *rațiune formatoare* <λόγος>[20] diferită de a Sufletului care îl creează pe omul *acesta* şi care îi oferă lui *să trăiască* şi *să delibereze*? Sau *un astfel de Suflet este omul?* Sau Sufletul

[20] Sensul nu este departe de cel de „concept" sau „idee".

se foloseşte de un atare corp?[21] Dar dacă omul este un *animal rațional*, iar „animal" este ceea ce este alcătuit din Suflet şi corp, această rațiune formatoare /a omului în ansamblu/ nu ar putea fi aceeaşi cu Sufletul. Însă, dacă rațiunea formatoare a omului este *ceea ce este alcătuit din Suflet rațional şi din corp*, cum ar putea fi existența sa eternă, dat fiind că o astfel de rațiune formatoare devine „om" abia atunci cînd corpul şi Sufletul se unesc?

Într-adevăr, această rațiune formatoare va indica /omul/ ce urmează să fie, nu în felul în care spunem că este Omul în sine, ci mai degrabă semănînd cu o definiție /a omului/, însă cu una care nu indică esența. Căci ea nu este nici /o definiție/ a formei din materie, ci lămureşte compusul /din formă şi materie/, care există deja. Iar dacă face aceasta, încă nu a fost găsit omul, căci aceasta era omul conform cu rațiunea formatoare.

Iar dacă cineva ar spune: „rațiunea formatoare (definiția) unor astfel de realități /compuse/ trebuie să fie ceva compus – *ceva în altceva*", acela nu are în vedere să ne arate /natura esențială/ potrivit cu care există fiecare lucru. Chiar dacă trebuie arătate în cea mai mare măsură rațiunile formatoare ale formelor din materie şi cu materie, trebuie concepută rațiunea formatoare în ea însăşi – *aceea care l-a creat pe om*, de pildă – şi cel mai mult /trebuie să facă acest lucru/ cei care au în vedere să definească *esența* în fiecare caz, atunci cînd *definesc în sensul fundamental al cuvîntului.*[22]

Care este, prin urmare, esența omului? Aceasta revine la a întreba: ce anume l-a creat pe acest om existent în /materie/, nu separat /de ea/? Oare rațiunea formatoare însăşi este un *animal rațional*, sau compusul /din formă şi materie/ este /astfel/, în vreme ce rațiunea formatoare este creatoarea unui animal rațional? Ce este rațiunea formatoare? Răspund că „animal" în textul /lui Platon/ stă pentru expresia „viață rațională".[23] *Omul este, atunci, o viață rațională!*

---

[21] *Alcibiade I*, 129e-130e. Teza – radical dualistă – devine foarte importantă în Antichitatea tîrzie, definind deopotrivă neoplatonismul şi gnosticismul. V. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu. La Tradition du I-er Alcibiade*, Paris, 1971.

[22] *Met.* Z, cap. 4-5. Un reproş mascat la adresa lui Aristotel care nu vrea să considere formele separate, în sine.

[23] Sau „în rațiunea formatoare".

Dar oare viața fără Suflet /e posibilă/? Răspund că Sufletul va dărui viața rațională, iar omul va fi o activitate a Sufletului, şi nu o Ființă[24], altminteri omul va fi Sufletul.

Numai că dacă omul va fi Sufletul rațional, cînd el se va duce într-un alt animal, cum de nu e /şi atunci acest Suflet/ om?

5. Prin urmare, *omul trebuie să fie o rațiune formatoare diferită de Suflet*. Ce opreşte atunci ca omul să fie un compus – un Suflet într-o asemenea rațiune formatoare, dacă rațiunea formatoare este ca o activitate determinată calitativ, iar activitatea nu poate să existe fără cel care acționează? În acest fel sînt şi rațiunile formatoare din semințe. Într-adevăr, ele nu există nici fără Suflet, nici nu sînt pur şi simplu Suflete. Căci rațiunile creatoare nu sînt neînsuflețite şi nu e deloc uimitor că astfel de Ființe <τὰς τοιαύτας οὐσίας> sînt rațiuni formatoare.[25]

Dar atunci activitățile cărui Suflet sînt rațiunile formatoare care-l creează pe om? Oare ale celui vegetativ? Răspund că /sînt activitățile Sufletului/ ce creează animalul – un /Suflet/ *mai plin de lumină* şi, ca atare, *mai plin de viață* /decît Sufletul vegetativ/. Un astfel de Suflet cînd ajunge într-o materie pe măsură, fiind el asta chiar – om – în felul în care se prezintă chiar şi fără corp, formează însă în corp, după modelul său, o altă imagine a omului în dimensiunea pe care corpul a acceptat-o, după cum pictorul va face un om de încă şi mai mică valoare decît acesta.[26] /Sufletul/ posedă forma şi rațiunile formatoare sau caracterele – dispozițiile, puterile – toate întunecate, fiindcă acest om nu este *primul om.* /Şi are/ şi celelalte organe de simț care, deşi par agile, sînt mai întunecate în comparație cu cele de dinaintea lor şi sînt imagini /ale acelora/.

---

[24] În sensul că nu va fi o existență autonomă, ci va fi o emanație a Sufletului universal.

[25] Theiler, urmat de Hadot, p.97, corecteaza τὰς τοιαύτας οὐσίας prin τῆς τοιαύτης οὐσίας “ şi traduc „...că rațiunile formatoare aparțin unei astfel de Ființe (Sufletului)”, deoarece rațiunile nu sînt în general, la Plotin, existențe autonome, Ființe.

[26] Aluzie la teoria platoniciană a artei ca imitație a imitației, v. *Republica*, X, 597b-c.

Însă *omul aflat deasupra acestuia* ține de un Suflet deja mai divin, care posedă un om mai bun şi simțuri mai luminoase. Pe el l-ar defini Platon cînd adaugă „/Sufletul/ folosindu-se de trup"[27], pentru că /omul/ călătoreşte cu acest Suflet /senzorial/ care se foloseşte în mod nemijlocit de trup, în timp ce Sufletul /rațional/ care se foloseşte /de trup/ în mod secundar este mai divin.[28] Deja însă cînd s-a născut omul senzorial, Sufletul /rațional/ i-a sosit pe urme, ori mai degrabă nu i-a sosit pe urme, ci cumva s-a adăugat pe sine /omului senzorial/. Într-adevăr, *el nu a ieşit afară din inteligibil*, ci atingîndu-se /de acesta/, posedă Sufletul inferior, cumva suspendat de el, unindu-se pe sine, prin rațiunea formatoare /a sa/, la rațiunea formatoare /a celuilalt Suflet/. De unde rezultă că, dacă acest om /senzorial/ era întunecat, iată-l pătruns de lumină prin iradierea /de la Sufletul superior/!

6. În ce fel însă se află partea senzorială într-un Suflet superior? Răspund că *partea senzorială ar putea percepe obiectele senzoriale*[29] *de Acolo* şi /anume/ în felul în care Acolo /ar putea exista/ obiecte senzoriale. De aceea, şi în maniera aceasta, /Sufletul superior/[30] percepe armonia senzorială, deoarece omul senzorial o primeşte prin senzație, o acordă pînă la capăt cu armonia de Acolo şi acordă focul[31] /de Aici/ cu focul de Acolo; or, percepția acestuia, aflată în Sufletul de Acolo, e în analogie cu natura focului de Acolo. Căci

---

27 *Alcibiade I*, 130c.

28 *Alcibiade I*, 129e-130a.

29 O altă posibilitate, puțin plauzibilă şi atestată – observă Schwyzer – de aşa-numita *Theologia Aristotelis* (în realitate o compilație arabă de texte în majoritate plotiniene), ar fi: „obiectele non-senzoriale de Acolo".

30 Care e subiectul acestei propoziții? Armstrong crede că Sufletul superior. Kichhoff presupune o lacună în text, care, completat, ar fi sunat astfel: „/Sufletul superior/ percepe <armonia non-senzorială>, deoarece pe cea senzorială o primeşte omul senzorial." Bréhier evită elegant precizarea, în timp ce Hadot crede că este vorba despre „partea senzorială" sau „omul senzorial". Dar această ultimă variantă este dificil de acceptat gramatical, deoarece – aşa cum observă şi interpretul – participialele absolute care urmează ar avea acelaşi subiect cu propoziția principală, ceea ce violentează gramatica greacă. Dar şi ca sens, e mai firesc ca subiectul să fie „Sufletul superior": acesta percepe armonia senzorială *nu direct*, ci prin intermediul Sufletului senzorial, care este pus în proporție cu cel rațional, aşa cum armoniile senzoriale sînt proporționale cu cele inteligibile.

31 Admit corecția lui Bréhier şi Hadot, p. 100, πῦρ în loc de πυρός .

dacă ar exista Acolo aceste corpuri /foc – etc./, în Suflet ar exista percepțiile şi senzațiile lor. Iar omul de Acolo – Sufletul corespunzător – este în stare să perceapă aceste corpuri /de Acolo/, de unde rezultă că şi omul ulterior – *imitația* /omului de Acolo/ – posedă rațiunile formatoare într-o imitație.

Iar omul din Intelect, fiind omul <ὢν… ἄνθρωπος>[32] aflat înaintea tuturor oamenilor, îl iluminează pe cel de-al doilea, iar acesta – pe cel de-al treilea. Cumva, omul ultim îi conține pe toți /oamenii/, nedevenind el, totuşi, acei oameni, ci fiindu-le aşezat alături. Iată, unul dintre noi este activ în conformitate cu *ultimul om*, pentru altul însă activitatea provine, într-o privință, şi de la omul de dinaintea /ultimului/, pentru altul – de la cel de-al treilea[33]; şi fiecare ins este în conformitate cu *omul* care este activ, deşi *fiecare îi conține pe toți – şi, pe de altă parte, nu-i conține!*[34]

De vreme ce viața a treia şi omul al treilea sînt separați de corp, dacă /Sufletul al treilea/ ar veni pe urma /vieții/ celei de-a doua[35], dar i-ar veni pe urmă fără să se separe de cele de sus, atunci Sufletul *acesta* /al doilea/ se spune că aparține /omului/ căruia îi aparține şi /Sufletul/ *acela* /al treilea/.

Atunci însă cînd Sufletul preia un trup de fiară, e de mirare /în ce fel se petrece acest lucru/, fiind el o rațiune formatoare omenească. Răspund că el era toate /viețuioarele/, dar că este activ mereu într-un alt loc, conform unei alte rațiuni formatoare. Atîta timp cît el este pur, înainte de a fi pîngărit, îl vrea pe om şi este om, pentru că asta-i mai frumos şi el face ce e mai frumos. Îi face şi pe Daimonii dintîi – de aceeaşi formă cu /Sufletul care îl face/ pe om.[36] Iar /Daimonul/ de dinaintea lui este în mai mare măsură

---

[32] Împotriva lui HS şi Armstrong, îi urmez pe Hadot şi Theiler care aduc o corecție textului manuscris, a cărui traducere a fi: „iar omul din Intelect, /posedînd/ omul aflat înaintea tuturor oamenilor".

[33] Acum, acest „al treilea om" este omul din Intelect.

[34] *Cf.* şi *15*, III.4, „Despre daimonul care ne are în pază", Plotin, *Opere*, vol. I.

[35] Lecțiunea manuscriselor, urmată de mai mulți interpreți au „/viața/ a doua", la nominativ, care devine astfel subiect. În acest caz devine problematic de aflat care este complementul verbului. Am urmat, aşadar, lecțiunea propusă de Armstrong.

[36] O conjectură îndrăzneață propusă de Theiler şi acceptată de Hadot ar oferi următoarea traducere: „Îl face şi pe Daimon mai înainte, fiind el /Sufletul/ de acelaşi fel cu Sufletul care îl face pe om."

Daimon, ba mai degrabă este Zeu; şi Daimonul este imitaţia Zeului, fiind dependent de Zeu, aşa cum omul este dependent de Daimon.[37] Într-adevăr, acela de care depinde omul nu e numit „Zeu". Căci există o diferenţiere pe care o au Sufletele unele în raport cu altele, chiar dacă provin *din acelaşi rang* <στοῖχος> de existenţe. Dar trebuie numiţi „Daimoni" <δαίμονας> o specie de *„fiinţe inteligente"* <δαημόνων> pe care Platon le numeşte „Daimoni"[38]. Dar cînd Sufletul, depinzînd /de Daimon/ pe cînd era om, Sufletul care a ales o natură de fiară, atunci el a dat /omului/ raţiunea formatoare din sine, proprie acelui animal[39]; el posedă, într-adevăr, această /raţiune formatoare/, iar activitatea sa este inferioară.[40]

7. Or, dacă, atunci cînd Sufletul se viciază şi devine mai rău, el plăsmuieşte o natură de fiară, /înseamnă că/ nu era *dintru început* ceea ce i-a făcut pe bou sau pe cal, iar raţiunea formatoare a calului şi calul /ar fi/ împotriva naturii. Sau nici chiar aşa „împotriva naturii", ci exista cumva, dintru început aceasta: şi calul, şi cîinele. Iar dacă /Sufletul/ va avea /ocazia/, va produce ceea ce e mai frumos; dacă nu – ceea ce îi este cu putinţă – Sufletul fiind rînduit să producă. La fel şi artizanii care ştiu să facă multe specii /de lucruri/, fac la un moment dat o anume /specie/, fie pe aceea pentru care au primit comandă dinainte, fie pe aceea pe care materia a vrut-o prin proprietăţile sale.[41] Căci ce opreşte ca puterea Sufletului universal *să producă o schiţă prealabilă* <προυπογραφεῖν>, dat fiind că el este fiecare raţiune formatoare şi toate raţiunile, înainte ca puterile sufleteşti să plece de la el, şi ca *schiţa prealabilă* să se ducă în Materie în felul unor *iluminări antemergătoare?* Şi ce opreşte

---

[37] Lecţiunea manuscriselor, admisă de Theiler şi Hadot, dar respinsă de Volkmann şi Armstrong: „...aşa cum omul este dependent de Omul /în sine. Dar e greu de explicat, în aceasta ipoteză, fraza următoare.

[38] Theiler, HS1 şi Hadot propun o conjectură, bazată pe *Cratylos*, 398b. Conform textului manuscriselor, reţinut de Brehier, HS2, Armstrong, am avea: „trebuie numiţi «Daimoni» o specie de Daimoni pe care Platon îi numeşte «Daimoni»."

[39] Nu poate fi vorba despre „Animalul inteligibil", cum înţelege Armstrong.

[40] Referire la teoria reîncarnării în animale, prezentată în *Timaios*, 42b-c, dar şi în *Phaidros*.

[41] Contrar sensului general al tezei sale, iată că Plotin întrebuinţează o comparaţie din lumea artizanilor.

ca Sufletul care săvîrşeşte creaţia, care însoţeşte aceste urme, care articulează urmele după părţi, să producă şi să devină, fiecare în parte, acel /animal/ căruia el i-a revenit, configurîndu-se pe sine, *precum dansatorul în raport cu partitura dată lui?*

De fapt, noi am ajuns în acest punct dînd urmare /ideii/ care venea în continuare: discuţia pe care o aveam era în ce fel este partea senzorială a Omului şi cum /se face că/ realităţile inteligibile *nu privesc înspre devenire.* Or, ni s-a părut, iar raţionamentul a indicat că nu cele de Acolo privesc înspre cele de Aici, ci acestea sînt dependente de acelea de Acolo şi le imită pe acelea şi că omul de Aici, avînd de la cel de Acolo puterile, /priveşte/ spre realităţile de Acolo şi că cele de Aici sînt îngemănate cu omul de Aici, iar cele de Acolo – cu Omul de Acolo. Căci *realităţile senzoriale* sînt acelea de Acolo pe care le-am numit astfel, fiindcă sînt *corpuri*[42], chiar dacă /ele se află/ în percepţie într-un alt mod /decît e cel de Aici/.

Şi /spunem/ că senzaţia de Aici este mai obscură decît percepţia de Acolo pe care o numim „senzaţie", fiindcă *are ca obiect corpuri*, deşi ea este mai luminoasă.[43] Şi de aceea, /vorbim despre/ omul senzorial de Aici, fiindcă /omul/ percepe mai puţin şi mai puţine imagini ale realităţilor de Acolo, *astfel încît senzaţiile de Aici sînt gîndiri întunecate, în timp ce gîndirile de Acolo sînt senzaţii luminoase.*

8. În acest fel este elementul senzorial. Însă oare de ce „Calul" şi fiecare dintre animalele de Acolo nu vor să privească spre cele de Aici? Însă dacă privesc, oare /Zeul/ a descoperit *gîndul* Calului ca să se nască Aici un cal sau alt animal? Dar cum este cu putinţă ca, voind el să facă un Cal, să gîndească Calul? Căci e limpede că deja exista gîndul Calului, dacă a vrut să facă un cal. Încît nu e posibil să-l gîndească pentru a-l face, ci Calul care nu fusese /încă/ făcut trebuia să existe înaintea /calului/ care va fi după el. Dacă, aşadar, Calul exista înaintea facerii /sale/ şi nu a fost gîndit ca să fie făcut, acela /Zeul/ care îl avea pe Calul de Acolo, *îl avea la sine,*

---

[42] Lecţiunea manuscriselor, urmată de Ficino (*corpora*); Armstrong, HS2 şi Hadot: „incorporale" <ἀσώματα>. Dar Plotin vorbise deja despre prezenţa senzaţiei în inteligibil; vezi şi *43*, VI.2, 21.

[43] Pasaj dificil atît din cauza incertitudinilor textuale, cît şi pentru că presupune existenţa corpurilor – fie şi „eterice" – în lumea Sufletului universal, cît şi percepţia acestora. Urmez atît textul, cît şi interpretarea lui Armstrong.

fără să privească către lucrurile de Aici şi fără a avea drept scop să le facă pe cele de Aici.[44] El poseda acest /Cal/ ca şi restul lucrurilor; şi, din moment ce existau cele de Acolo, cele de Aici, prin necesitate, erau consecinţa lor. *Căci nu era cu putinţă ca /creaţia/ să se încheie la realităţile de Acolo!* Într-adevăr, cine ar putea opri o putere capabilă să rămînă /Acolo/, cît şi să iasă înainte?

Dar de ce există Acolo aceste animale? De ce se află ele în Zeu? Bun, fie unele dintre ele raţionale! Dar ce măreţie posedă o asemenea mulţime de /animale/ iraţionale/? De ce nu stau lucrurile invers?[45]

E limpede că acest unu trebuie să fie multiplu, venind el după Unul desăvîrşit. Altminteri nu ar exista nimic după Acela, ci numai Acela /ar exista/. Or, venind /Intelectul/ după Acela, nu ar putea fi deasupra Aceluia în ceea ce priveşte sporul de unitate, ci lui îi lipseşte /din unitate/. Dar, cum Cel mai bun este Unul, /Intelectul/ trebuia să fie *mai multe* decît unul. Căci multiplicitatea este în lipsă.

Ce împiedică, prin urmare, să existe Dualitatea? Nici una dintre unităţile din Dualitate nu putea fi un unu desăvîrşit, ci, din nou, fiecare era cel puţin şi un doi, şi la fel şi /unităţile/ acelor /noi doiuri/. Existau, apoi, în prima Dualitate şi mişcare şi repaos, existau Intelect şi viaţă în ea – Intelect desăvîrşit şi viaţă desăvîrşită.[46] Exista deci /Intelectul/ nu ca *un singur* Intelect, ci ca *Intelectul total*, posedînd toate Intelectele individuale şi fiind atît de mare cît sînt ele toate, ba şi mai mult! Şi el trăia nu ca *un singur* Suflet, ci ca toate, ba şi mai mult[47], avînd puterea să creeze toate Sufletele individuale; el era „Vieţuitorul complet"[48] şi nu îl avea în sine numai pe Om. Căci /altfel/ *numai omul* s-ar fi aflat Aici.[49]

Pasajul, în opoziţie cu atitudinea platoniciană „normală", pune accentul pe continuitatea nivelelor ontologice mai curînd decît pe distincţia inteligibil-senzorial.

[44] Există o identitate între Arhetip şi Artizan, sau altminteri trebuie acceptat că Artizanul a luat Formele (gîndurile) din altă parte. Formele creează – spune Plotin – de la sine, automat, fără efort şi fără să-şi propună în mod deliberat acest lucru. Vezi, LPA, Platon, *Opere*, vol. II.

[45] V. problema din *Parmenide*, 130c, anume existenţa unor paradigme pentru toate lucrurile. *Cf.* şi Aristotel, *Met.*, A, 9.

[46] *Sofistul*, 249a-c.

[47] Urmez aici lecţiunea HS2, Theiler si Hadot <πλείων>, împotriva lecţiunii manuscriselor, HS1 şi Armstrong < πλείω>.

[48] *Timaios*, 31b.

[49] Toate lucrurile de Aici au un model Acolo, nu numai omul.

9. De acord – va spune cineva – să existe animalele valoroase /în Viețuitorul complet/! Dar cum de au apărut animalele netrebnice şi iraționale? Acestea au netrebnicia din cauza iraționalului, dacă /celelalte/ au valoarea datorită raționalului. Şi dacă valoarea se datorează prezenței Intelectului, contrariul /valorii/ se datorează lipsei de Intelect.[50]

Or, cum poate fi fără Intelect sau irațional /un animal/, atunci cînd există /Viețuitorul/ inteligibil în care se află sau din care provine fiecare /animal/? Dar înainte de cele pe care le vom afirma despre aceste subiecte şi în legătură cu ele, să admitem că *omul de Aici nu este precum cel de Acolo;* în consecință, nici restul animalelor de Aici nu sînt ca cele de Acolo, ci trebuie să admitem o superioritate a acelora /de Acolo/.

Apoi nici măcar „raționalul" nu există Acolo. *Astfel că omul /de Aici/ este probabil rațional, în vreme ce Acolo Omul se află înainte de momentul raționării.*

Însă pentru ce omul raționează Aici, dar restul animalelor – nu? Răspund că, deoarece faptul de a gîndi este diferit Acolo la Om şi la restul Animalelor, este diferit şi faptul de a raționa /Aici, în cazul omului şi al restului animalelor/. Există cumva însă şi la celelalte animale multe acțiuni inteligente.

Totuşi, de ce ele nu sînt raționale în mod egal? Dar de ce nici oamenii nu sînt în mod egal raționali unii față de alții? Trebuie să considerăm că majoritatea vieților, ce sînt precum nişte mişcări, ca şi majoritatea gîndirilor nu trebuie să fie la fel, ci şi viețile sînt diferite, şi gîndirile – la fel. Iar diferențierile sînt cumva în luminozitate şi claritate; în raport cu apropierea de principii există /gîndiri şi vieți/ *prime, secunde şi terțe.* De aceea, unele /vieți/, proprii gîndirilor, sînt zei; altele formează un gen secund, ce poartă Aici numele de „rațional", iar dincolo de acesta, în continuare, se află /genul/ numit „irațional". Acolo însă chiar şi aşa-zisul „irațional" este rațiune, iar ceea ce e fără intelect e Intelect /Acolo/, de vreme ce şi cel care gîndeşte Calul este Intelect, iar gîndirea Calului este Intelect.

---

[50] Pentru a respecta jocurile de cuvinte ale lui Plotin, m-am văzut obligat să traduc pe ἀνόητον fie prin „lipsit de intelect", fie prin „lipsit de gîndire", fie prin „non-intelect".

Însă, dacă gîndirea /de Acolo/ ar fi numai gîndire, n-ar fi nici o absurditate ca gîndirea, fiind ea însăşi gîndire, să aibă drept obiect ceva fără gîndire; însă, dacă, în fapt, gîndirea este /Acolo/ identică cu obiectul ei[51], cum este posibil să avem pe de-o parte gîndire, şi pe de alta – un obiect al ei fără gîndire? În acest fel, *Intelectul s-ar face pe sine non-intelect!*

Răspund că /el/ nu este *non-intelect*, ci un *anumit intelect* <τοιόσδε>. Căci viața /sa/ este o *anumită* /viață/. Într-adevăr, după cum nici viața nu se îndepărtează de faptul de a fi viață, la fel nici un *anumit* intelect nu se îndepărtează de faptul de a fi Intelect. De aceea nici intelectul propriu oricărui animal nu se îndepărtează de faptul de a fi Intelectul tuturor, de pildă şi al omului, *dacă e adevărat că fiecare parte, pe oricare ai lua-o, este toate, deşi probabil că în chip divers.*

Acea /parte/ este în actualizare, dar în latență /Intelectul/ este toate /părțile/. Or, noi asumăm că existența în actualizare este individuală.[52] Ceea ce este în actualizare vine ultimul, încît această /parte/ ultimă a Intelectului este Cal şi, în măsura în care ea s-a oprit să avanseze mai departe spre o viață mereu inferioară, e Cal, dar un alt /intelect/ s-a oprit mai jos. Căci latențele desfăşurîndu-se, lasă mereu în urmă /ceva/ îndreptat spre înalt. Ele avansează abandonînd ceva şi fiecare abandonează altceva; din pricina deficienței animalului, care se naşte ca rezultat al lipsei, ele găsesc să-i adauge ceva diferit: de pildă, pentru că /animalul particular/ nu mai este /auto/suficient ca să trăiască, au apărut unghia şi gheara, sau colții sau creşterea coarnelor. Ca urmare, *în măsura în care Intelectul s-a coborît, în aceeaşi măsură el şi se saltă iarăşi deasupra datorită autosuficienței naturii sale şi descoperă, depusă în sine, vindecarea lipsei.*[53]

10. Însă în ce fel /Animalul/ ducea vreo lipsă Acolo? De ce avea nevoie de coarne pentru apărare Acolo? Răspund: /avea nevoie/

---

[51] *Met*, Λ, 9, 1075a, p. 397: „Aşadar neexistînd diferența între ceea ce formeaza obiectul gîndirii şi intelect, atunci cînd nu există materie, ele vor fi identice, iar gîndirea va fi totuna cu obiectul gîndirii."

[52] O teză aristotelică. Existența autentică, actualizată, este individuală. Este ceea ce Aristotel numeşte Ființă primă în *Categorii*, 5, rezervînd numele de „Ființă secundă" pentru specie şi gen.

[53] Coarnele, ghearele etc. sînt tot atîtea mijloace de compensare a autosuficienței pierdute şi, într-un fel, prin ele, Animalul „se reîntoarce" la perfecțiunea originară.

pentru *autosuficiență și completitudine* ca proprii unui viețuitor: ca viețuitor el trebuia să fie complet <τέλεον>, ca Intelect /trebuia să fie/ complet, ca viață /trebuia să fie/ complet! Astfel încît dacă nu era *ceva*, era *altceva*, iar diferența consta în a fi *ceva* în loc de *altceva*, pentru ca /fiind compus/ din toate să fie viețuitorul cel mai complet, Intelectul complet <τέλειον> și viața cea mai completă, dar și pentru ca fiecare /animal/, luat ca individual, /să fie/ complet.[54]

Și, dacă /Intelectul/ este constituit din multe /animale individuale/, trebuie să fie iarăși unul singur. /Altminteri/, fie nu e cu putință să fie constituit din multe /animale/, însă toate identice, fie, /în acest ultim caz,/ el ar fi o unitate autosuficientă.[55] Trebuie, așadar, să fie constituit din /indivizi/ care sînt întotdeauna diferiți după specie, după cum este alcătuit orice întreg compus; și /trebuie să fie constituit din/ individualități menținute, precum *formele și rațiunile formatoare*. Căci formele, de exemplu, aceea a omului, aduc totuși o unitate asupra tuturor /părților/ diferite, din oricîte se compun. Și unele /părți/ sînt mai bune decît altele, altele mai rele – ochiul și degetul, /de exemplu/ – dar ele aparțin unui singur /animal/. Iar întregul nu este mai rău, ci, fiindcă este astfel /întreg/, el e mai bun. Iată definiția: „animal“ plus altceva, care nu e identic cu cuvîntul „animal“. Și „virtute“ sînt /*genul/ comun* și *propriul* /laolaltă/ și *întregul e frumos*, în vreme ce /genul/ comun e indiferent.[56]

11. Se spune că nici măcar Cerul – și apar multe /viețuitoare în el/ – nu are dispreț pentru natura tuturor animalelor, deoarece și acest Univers vizibil le are pe toate.

De unde însă le are? Le are pe toate – cîte sînt Aici sînt și Acolo? Răspund că /le are/ pe acelea *cîte sînt create printr-o rațiune forma-*

---

[54] Plotin folosește două variante fonetice ale aceluiași adjectiv care înseamnă atît „perfect“, cît și „complet“ – sensul fundamental fiind acela de „încheiat“. Plotin afirmă ceea ce s-a numit „principiul completitudinii“: în Intelect (adică în Totul inteligibil) trebuie să existe tot ceea ce este posibil să existe, și anume în mod simultan.

[55] Dacă animalele sînt identice nu avem o reală multiplicitate. În acest caz Intelectul ar fi precum Unul.

[56] Probabil fiindcă genul cuprinde virtuțile și viciile ca stări permanente ale Sufletului.

toare şi conform unei specii/Forme. Cînd posedă focul, posedă şi apa, dar are în general şi toate plantele.

Însă în ce fel se află Acolo plantele? Şi în ce fel trăieşte focul? În ce fel pămîntul? *Afirm că acestea trăiesc; altminteri ele vor fi Acolo ca moarte, astfel încît nici Întregul de Acolo nu va fi viu!* Şi în general de ce sînt toate acestea Acolo? Într-adevăr, ai putea să potriveşti plantele cu raţiunea formatoare, de vreme ce chiar şi planta de Aici este o raţiune formatoare situată în viaţă. Dacă însă *raţiunea formatoare din materie* a plantei, raţiune potrivit cu care ea e plantă, este *o viaţă anumită* şi un Suflet, şi dacă raţiunea formatoare este ceva unitar, fie că raţiunea formatoare este *prima plantă,* fie că nu, în acest /ultim/ caz, *prima plantă* este înaintea raţiunii formatoare care provine de la aceea. Căci acea /primă plantă/ este una singură, în vreme ce acestea /plantele/ de Aici sînt multe şi provin în mod necesar de la una singură. Or, dacă planta de Aici e vie, cu atît mai degrabă va fi vie planta de Acolo şi va fi Planta în sine. Pornind de la acea /primă plantă/, acestea de Aici trăiesc în chip secund şi terţ şi conform cu urma aceleia.[57]

Dar în ce fel /trăieşte/ Pămîntul? Şi ce înseamnă /Acolo/ „a fi Pămînt"? Şi ce fel de Pămînt de Acolo posedă viaţa? Sau mai întîi: ce fel de Pămînt este cel de Aici? Vreau să spun: care este esenţa acestuia? El trebuie să fie şi Aici o formă şi o raţiune formatoare. Acolo, aşadar, raţiunea formatoare era vie şi în cazul plantei, şi e vie şi cea de Aici.

Dar oare în pămîntul de Aici /e vie/? Răspund că, dacă am lua produsele pămînteşti în cea mai mare măsură plămădite în interiorul pămîntului, am găsi şi aici *forţa vitală* <φύσις> a pămîntului.[58] Prin urmare, trebuie gîndit că sporirea şi plămădirea unor pietre şi conformaţiile interioare ale munţilor se fac în general atunci cînd o raţiune formatoare însufleţită lucrează şi le dă formă dinăuntru. Iar aceasta este forma creatoare a pămîntului /ce e/ la fel ca aşa numita „natură" din arbori, iar pentru lemnul arborelui analogia este aşa-numitul pămînt. /Ştim că/ o piatră desprinsă din /pămînt/ se comportă la fel ca ceva tăiat dintr-un pom, dar această /piatră

[57] Planta primă este Forma Plantei, planta secundă este raţiunea formatoare a plantei din materie, în vreme ce planta de rangul trei este planta corporală şi vizibilă.

[58] V., pentru traducerea lui φύσις , Hadot, p. 115.

nedesprinsă/ nu este afectată, ci este încă dependentă /de Pămînt/, precum /creanga/ netăiată din planta vie.[59]

Descoperind noi că natura creatoare situată în pămînt este viață într-o rațiune formatoare, am putea lesne crede, din acest moment, că Pămîntul de Acolo este cu mult mai mult viu și că există o viață rațională a Pămîntului – *Pămîntul în sine, Pămîntul în primă instanță* – de la care provine și pămîntul de Aici.

Iar dacă și focul este o rațiune formatoare în Materie, și celelalte /elemente/ la fel și dacă focul nu apare spontan. (De unde ar putea apărea? Căci nu provine din frecare, după cum s-ar putea gîndi cineva. Într-adevăr, existînd deja foc în Univers, /există apoi/ frecare a corpurilor care, fiind frecate, posedă /foc/. Nici Materia nu este în acest fel /foc/ în virtualitate, încît să devină foc de la sine.) Dacă deci trebuie ca cel care creează să o facă potrivit unei rațiuni formatoare, ca un agent configurant, ce ar fi /acesta/ altceva decît un Suflet capabil să creeze foc? *Acesta este viață și rațiune formatoare, ambele fiind unul și același lucru.*

De aceea Platon afirmă că în fiecare dintre /elemente/ există un Suflet, nu altminteri decît ca agent creator al acestui foc senzorial.[60] Există, prin urmare, un Foc care creează /focul/ de Aici – o viață de foc, un Foc mai adevărat. *Focul transcendent, fiind mai mult foc /decît cel de Aici/, ar fi viu în mai mare măsură.* Focul în sine trăiește deci. La fel se poate argumenta și în privința celorlalte elemente – apa și aerul.

Dar din ce pricină nu sînt și acestea însuflețite, precum e pămîntul? Că și acestea se află în Viețuitorul universal e cumva clar și /e clar/ și că sînt părțile unui viețuitor. Însă nu apare că ele au viață, așa cum nu apare nici în cazul pămîntului. Dar s-a putut deduce /existența vieții/ și în cazul pămîntului, și din cele ce se nasc în pămînt. Or, se nasc animale și în foc, cît și, încă și mai evident, în apă, și există *concrețiuni* <συστάσεις> aeriene /producătoare/ de vietăți. Or, cum focul individual apare și se stinge repede, el trece dincolo de Sufletul din Întreg și nu rămîne permanent în masa materială, pentru ca să fi putut arăta Sufletul din el.

---

[59] *Cf.* 28, IV.4, 27. (Plotin, *Opere*, vol. 2, p. 261) pentru teoria însuflețirii generale, chiar și a lucrurilor minerale.

[60] Platon (atribuit), *Epinomis*, 981b-c și 984b-c.

La fel se întîmplă şi cu aerul şi apa. Astfel, dacă ele s-ar solidifica cumva conform naturii, ar arăta /viață/. Dar fiindcă trebuiau să fie fluide, ele nu arată /Sufletul/ pe care îl au. Şi se pare că există ceva similar la fluidele din noi, precum sîngele. Într-adevăr, carnea şi orice devine carne din sînge pare să posede /Suflet/, dar sîngele nu pare să posede /Suflet/, deoarece nu prezintă senzație – deşi este necesar să existe /Suflet/ şi în el – deoarece nu există nimic care la el să se nască silnic. Dar el este gata să stea separat de Sufletul imanent, după cum trebuie gîndit că se întîmplă şi în cazul celor trei elemente. Fiindcă cele care sînt mai degrabă vietăți născute din concrețiunea aerului nu au senzație ca să fie afectate. Aşa cum aerul trece dincolo de lumină care-i în linie dreaptă şi stă locului, atît cît stă, la fel /aerul/ va depăşi Sufletul său ocolind în cerc, şi nu-l va depăşi. Şi cu celelalte /elemente/ se petrece acelaşi lucru.

12. Iarăşi atunci să vorbim în felul următor: deoarece am arătat că acest Univers senzorial există în raport cu un model, pentru a spune astfel, al /Întregului/ inteligibil, trebuie mai înainte ca şi Acolo Întregul să fie *un vietuitor* şi, dacă esența lui este /să fie/ „desăvîrşit“[61], trebuie ca toate /Acolo/ să fie /vietuitoare/. Şi Cerul trebuie să fie acolo viu şi nu trebuie să fie un Cer pustiu de astrele pe care Aici le numim astfel, iar esența Cerului este aceasta.

Fireşte că Acolo nici Pămîntul nu este pustiu, ci cu mult mai abitir plin de viață; în el se află toate vietățile, cîte Aici se numesc „umblătoare“ şi „terestre“; sînt şi plante desigur în cuprinsul vieții. Există Acolo şi mare şi întregul apei aflate în curgere şi într-o viață necurmată şi există şi toate animalele acvatice; iar natura aerului este o parte a Universului de Acolo şi există vietăți aeriene în aer, în potrivire cu Aerul însuşi.

Într-adevăr, *cum ar putea să nu fie vii cele aflate în ceva viu*, atunci cînd şi Aici ele sînt astfel? Cum să nu fie în mod necesar Acolo totul viu? Căci, după cum este fiecare dintre părțile mari /ale Universului/, în mod necesar la fel este şi natura animalelor din ele. În ce fel Acolo ființează şi este, deci, Cerul, în acelaşi fel sînt şi ființează Acolo toate vietuitoarele din Cer şi nu se poate ca ele să nu existe. Altminteri, nici acelea /părțile mari/ nu ar exista. Or, cel

[61] *Timaios*, 31b.

care cercetează de unde provin vietuitoarele, cercetează de unde provine Acolo Cerul.

Aceasta înseamnă să cercetezi de unde provine Vietuitorul: este totuna cu a cerceta de unde provine viata, viata universală, Sufletul universal şi Intelectul universal, de vreme ce Acolo nu există nici sărăcie, nici nevoință, ci *toate sînt umplute de viață şi parcă dau în clocot de viață!*[62] Şi este un fel de rîu al lor, curgînd dintr-un *singur izvor*, dar nu alcătuit dintr-un singur spirit sau căldură, *ci ca şi cînd ar exista o singură proprietate cuprinzînd toate proprietățile în sine* – dulceața împreună cu mireasma, laolaltă gustul vinului de preț şi puterile tuturor sucurilor, înfățişările culorilor şi toate proprietățile care se fac cunoscute prin pipăit. Şi există Acolo şi tot ce se aude ca sunet, melodiile toate, şi orice ritm...[63]

13. Într-adevăr, nici Intelectul nu este simplu, nici Sufletul care provine din el, ci ele toate sînt diverse în măsura în care sînt simple – aceasta în măsura în care sînt necompuse, în măsura în care sînt principii şi actualizări. Căci actualizarea ultimului este simplă, ca şi cînd s-ar opri în loc, dar /actualizări/ ale Primului sînt toate. Iar Intelectul, mişcîndu-se, se mişcă la fel, identic şi asemănător de-a pururea; totuşi nu e unul şi acelaşi – un singur lucru *parțial* <ἐν μέρει>, ci e toate lucrurile.[64] De vreme ce chiar şi ceea ce e parțial nu e unul, ci, fiind divizat, e infinit.

Dar am putea spune că /Intelectul/ provine dintr-un anume loc şi se îndreaptă spre un anume loc ca spre un ultim /scop/?[65] Orice intermediar este precum o linie sau precum un alt corp omogen şi lipsit de varietate. Dar /atunci/ care mai este *măreția* sa? Căci dacă nu posedă nici o variație, şi dacă nici o alteritate nu-l trezeşte ca să trăiască, nu ar putea exista activitate (actualizare)! Într-adevăr, prin nimic o astfel de constituție /statică/ nu s-ar deosebi de non-

[62] Joc de cuvinte intraductibil, asociind pe ζωή (viață) şi pe ζέοντα (care fierb). Armstrong sugerează că Plotin s-ar fi putut inspira din *Despre suflet* al lui Aristotel, I, 2, 405b, unde erau indicate anumite etimologii presocratice care asociau cele două cuvinte.

[63] V. discutarea acestei imagini în vol. 1, LPIF§H, 2, 3. *Cf. 30*, III.8, 10 (vol. II).

[64] Adică Formele inteligibile.

[65] Accept aici corecția lui Hadot, împotriva lui Armstrong şi HS, citind pronumele ca indefinite şi nu ca interogative.

actualizare! Şi chiar dacă ar exista o asemenea mişcare, ea nu ar fi viață în toate privințele, ci numai într-o singură privință. *Dar trebuie ca toate să aibă viață, de pretutindeni, şi să nu fie nimic care să nu fie viu.*[66]

El trebuie deci să se mişte spre toate lucrurile, mai degrabă să se fi mişcat spre ele. Fiindcă dacă s-ar mişca în mod simplu, ar avea doar acel /mod simplu de mişcare/. Şi, sau ar fi el însuşi şi nu a avansat spre nimic, sau, dacă a avansat, un altul /decît el/ stă locului. Astfel încît apar două /Intelecte/. Iar dacă acesta /static/ este identic cu acela /care a avansat/, el rămîne locului ca unul singur şi nu a avansat; iar dacă este diferit, a avansat printr-o alteritate şi a făcut dintr-o anume identitate şi o alteritate *o a treia unitate.*[67]

Fiind generat însă /Intelectul/ din identitate şi din alteritate, el are, conform naturii, capacitatea de a fi altul şi acelaşi. Şi nu sub un aspect – *altul,* ci în întregul său – altul. Căci şi identitatea lui este întregul. Or, fiind *întreg identic* şi *întreg diferit,* nu există nici una dintre realitățile diferite care să-i lipsească. Aşadar, e în natura sa de a se preschimba în orice.

Or, dacă celelalte toate ar exista înaintea sa /a Intelectului/, el ar fi deja afectat de ele. Dar dacă ele nu există, el le-a generat pe toate sau, mai curînd, *e toate.* Nu se poate deci să existe realități, fără ca Intelectul să pună în activitate, dar să pună în activitate mereu ceva după altceva, şi, ca să spunem aşa, *rătăcind pretutindeni,* rătăcind şi în el însuşi, aşa cum Intelectul autentic e menit prin natură să rătăcească în sine însuşi. Pentru că el e menit prin natură să rătăcească în /ținutul/ Ființelor, dat fiind că Ființele aleargă laolaltă cu el, rătăcitorul! Căci el e pretutindeni. Are, prin urmare, o *rătăcire statornică* <μένουσα ἔχει τὴν πλάνην>. Această rătăcire a sa se petrece în „cîmpia Adevărului", de unde el nu iese.[68] Este

---

[66] Reafirmare a vitalismului lui Plotin, poate şi cu o referire la *Sofistul,* 249a şi în general la ideea că Intelectul nu poate fi un unu omogen şi fără nici o diversitate interioară.

[67] Ar apărea multiplicarea inteligibilelor pe care Plotin o interzice, *33,* II.9, dar care, începînd chiar cu Porfir şi mai ales cu Iamblichos, va deveni o caracteristică a neoplatonismului post-plotinian.

[68] *Phaidros,* 248b. Platon descrie lupta Sufletelor dintre care unele pleacă din „cîmpia Adevărului". Spre deosebire de ele, la Plotin Intelectul rămîne etern Acolo.

în stare să cuprindă totul şi să se facă pe sine ca un fel de loc, pentru ca să se mişte, iar *locul este identic cu lucrul căruia îi e loc.*

Variată este „cîmpia" aceasta, pentru ca el s-o poată străbate! Într-adevăr, dacă ea n-ar fi variată în întregime şi de-a pururea, în măsura în care nu e variată, /el/ s-ar opri. Iar dacă s-ar opri, nu ar gîndi. În consecinţă, nici gîndire nu a avut, dacă s-a oprit. Iar dacă se întîmplă asta, el *nu este. Aşadar, el e gîndire.* Mişcarea universală umple Fiinţa universală, şi Fiinţa universală, /fiind/ gîndire universală, cuprinde viaţa universală; şi mereu /urmează/ ceva după altceva. Şi orice-i al său e şi la fel, şi altul, iar pentru acela care distinge mereu iese la iveală alteritatea.

Întreaga sa călătorie însă e prin viaţă, întreaga călătorie – prin fiinţe vii, după cum şi pentru cel care străbate Pămîntul, toate sînt pămînt, chiar dacă Pămîntul ar înfăţişa deosebiri. *Şi Acolo, pe de-o parte, viaţa prin care /Intelectul călătoreşte/ este aceeaşi, dar, fiindcă ea este mereu alta, nu este aceeaşi.* Dar el are mereu aceeaşi /viaţă/, deoarece străbate locuri diferite, fiindcă el nu se schimbă, ci convieţuieşte cu celelalte realităţi „în acelaşi chip şi sub acelaşi aspect"[69]. Căci dacă „în acelaşi chip şi sub acelaşi aspect" nu ar exista la celelalte, /Intelectul/ ar fi cu totul inactiv, iar /Fiinţa/ în actualizare şi actualizarea nu ar fi nicăieri. Dar el însuşi este *altele,* astfel încît el însuşi este *tot. Iar dacă el însuşi /există/, /e/ tot; dacă nu /e tot/, nu e el însuşi.*

Dar dacă el e tot şi e tot, fiindcă /e/ toate, şi nu există nimic care să nu contribuie la toate, nu există nimic al său care să nu fie /mereu/ *altceva,* pentru ca, *altceva* fiind, să contribuie şi cu acesta /la toate/. Într-adevăr, dacă /individualul/ nu este /mereu/ *altceva,* ci e identic cu un alt lucru, el va micşora „avuţia" <οὐσία> /Intelectului total/, deoarece nu-şi pune la contribuţie natura sa proprie.[70]

14. În ce fel este Intelectul se poate cunoaşte şi utilizîndu-se exemple cu caracter intelectual, anume că el nu suportă *să nu fie altceva,*

---

[69] *Sofistul,* 248a. Platon se referea la aşa-numiţii „prieteni ai Ideilor" – nişte platonicieni „primitivi", parmenidieni, care respingeau nefiinţa.

[70] Limbajul lui Plotin este uneori mult mai concret decît redarea obişnuită în traduceri: în greaca nefilozofică οὐσία înseamnă adesea „avuţie", dar în limbajul filozofic înseamnă „Fiinţă", în vreme ce συντέλεια înseamnă „contribuţie în vederea unui scop comun", de obicei o sarcină financiară, dar în limbajul filozofic, a ajuns să însemne „completitudine", „desăvîrşire".

precum e cazul unei unităţi. Căci ce fel de concept vrei să iei ca exemplu – al unei plante, ori al unui animal? Într-adevăr, dacă /Intelectul/ ar fi o unitate /simplă/, şi nu această *unitate variată*, /el/ nu ar fi raţiune formatoare, iar ceea ce s-ar face ar fi Materie, dacă raţiunea formatoare nu ar deveni toate lucrurile; /e clar că el/, ajungînd în tot cuprinsul Materiei, ea nu îngăduie ca vreo parte din ea să fie la fel /cu vreo alta/. De exemplu: obrazul nu este o massă unică, ci şi nas, şi ochi. Iar nasul nu e nici el o unitate, ci are o latură, şi apoi latura cealaltă a sa, dacă urmează să fie nas. Căci dacă ar fi o unitate simplă, ar fi numai o massă /uniformă/.

Şi nelimitatul se află în Intelect în acest sens, deoarece Intelectul este o unitate în sensul de *unu-multiplu* nu e unul ca o massă unitară.[71] Ci e ca o raţiune formatoare multiplă, aflată în sine însăşi, într-o figură unitară a Intelectului, ca într-o *figură care circumscrie* <περιγραφὴ>, conţinînd în interior *figuri care circumscriu* şi, din nou în interiorul /acestora/ configuraţii, puteri, gîndiri şi diviziunea /acestora/ care nu se face după o dreaptă, ci mereu /creează noi diviziuni/ spre interior, după cum naturile Vieţuitorului universal sînt cuprinse în interiorul /său/. Şi iarăşi /Vieţuitorul cuprinde/ mereu şi mereu alte /naturi/ mergînd pînă la cele mai mărunte animale şi pînă la cele mai mici puteri, unde se va opri la o specie indivizibilă.

Iar diviziunea respectivă nu este a unor lucruri confuze, şi totuşi conducînd la o unitate a *celor-ce-sînt /ceva/*, ci aceasta este aşa-numita „iubire" din Întreg, nu însă în Întregul de Aici[72]. Căci aceea de Aici este iubire provenită din lucrurile discordante, pe cîtă vreme /iubirea/ de Acolo /înseamnă/ că toate formează o unitate şi că nu e cu putinţă să se separe. Dar – spune /Empedocle/ – *condiţia de a fi din Cerul de Aici este separarea.*

15. Aşadar, cine oare, văzînd această *viaţă multiplă, universală, primordială şi unitară,* nu s-ar bucura că e în ea, dispreţuindu-le pe cealalte în întregul lor? Căci vieţile celelalte, de jos, beznă sînt, mici sînt, obscure şi de puţin preţ <εὐτελεῖς>[73]; nu-s pure, ci le

[71] Accept lecţiunea lui HS2.
[72] Aluzie la teoria lui Empedocle. Diels-Kranz, fr. B17; 26, 5.
[73] HS2.

prihănesc pe cele pure. Iar dacă vei privi la acestea /de jos/, nu le mai vezi pe cele pure, nici nu le trăieşti pe acelea toate laolaltă, în care nu există nimic care să nu trăiască şi să nu trăiască în puritate, fără să aibă nimic rău.

Într-adevăr, relele se află Aici, fiindcă /sînt/ o urmă a vieții şi o urmă a Intelectului.[74] Dar /Platon/ afirmă că Acolo se află Arhetipul care-i „de forma Binelui" <τὸ ἀγαθοειδές>, pentru că el posedă Binele în Forme.[75] Căci, întîi, există Binele, dar /Intelectul/ este bun deoarece îşi are viața în faptul de a contempla. El le contemplă pe cele care, contemplate fiind, sînt *de forma Binelui*, şi /ele sînt/ chiar acelea pe care el le-a obținut cînd a contemplat natura Binelui.

/Formele contemplate/ au venit spre el, nu în sensul că erau Acolo, ci în sensul că el le poseda. Căci Acela /Binele/ este principiu şi din Acela /vin Formele/ în acesta /în Intelect/ şi acesta /Intelectul/ este cel care le creează pe ele /pe Forme/ din Acela. Într-adevăr, nu era îngăduit ca, privind /Intelectul/ spre Acela, să nu gîndească nimic şi, pe de altă parte, nici /nu era îngăduit ca, privind spre Acela, să le privească/ pe cele din Acela: căci nu le-ar mai fi putut *el* genera. Căci el avea puterea de a genera de la Acela şi de a se umple de zămislirile Lui, *Acela dînd ceea ce El însuşi nu avea.*[76] Or, la /Intelect/ a sosit multiplicitatea de la El Unul: căci fiind incapabil să rețină puterea pe care a primit-o, /Intelectul/ a frînt-o şi a împărțit în multe /puterea ce era/ una singură, pentru ca s-o poată duce astfel pe părți.

Aşadar ceea ce el a generat era dintr-o putere a Binelui şi era „de forma Binelui". Şi /Intelectul/ însuşi era bun, format din cele „de forma Binelui" – un bine variat.

De aceea, dacă cineva l-ar asemăna cu *o sferă vie*, variată, fie că e un obiect cu numeroase fețe, iluminată de chipuri vii, fie că şi-ar reprezenta toate Sufletele pure alergînd laolaltă spre un

[74] Armstrong şi Hadot înțeleg: „...fiindcă /Aici există/ o urmă a vieții şi a Intelectului". Dar Materia, ca Rău absolut, e „urma", ultimul termen al procesiei.

[75] *Republica*, 509a. Joc de cuvinte al lui Plotin pe care am încercat să-l redau în româneşte.

[76] Pronumele se referă la Bine (cum înțelege şi Hadot), şi nu la Intelect, cum înțelege V. Rus. V. şi mai jos, cap. 17.

acelaşi punct[77] – /Suflete/ fără cusururi, ci posedînd tot ce-i al lor, şi Intelectul universal şezînd pe creştetele lor, încît locul să se învăpăieze de o strălucire intelectuală – dacă omul şi-ar reprezenta astfel Intelectul, fiind el *ceva*, ar privi *un altceva* cumva din afară. *Este însă necesar ca, devenind el însuşi Intelect, omul să se facă pe sine contemplare.*[78]

16. Nu trebuie să rămîi în ținutul acestui frumos /Univers/ multiplu; ci trebuie ca, țintind încă înspre în sus, lăsîndu-l şi pe aceasta înapoi, să-l depăşeşti /desprinzîndu-te/ nu doar de Cerul acesta, ci şi de acela /inteligibil/, *întrebîndu-te cu uimire cine l-a generat şi în ce fel.*

Prin urmare, fiecare /inteligibil este/ o Formă, fiecare este şi ca o întipărire proprie. Dar fiind de „forma comună a Binelui" cel care dă fuga spre toate, le posedă pe toate. Căci el posedă şi pe ceea-ce-este /ceva/ revărsat peste toate, posedă şi fiecare viețuitor, deoarece viața comună se revarsă asupra tuturor, şi probabil că ar poseda şi alte /însuşiri/.

Dar care este /acel lucru/ potrivit cu care /inteligibilele/ sînt bune şi datorită căruia sînt bune? Pentru această cercetare ar fi probabil de folos să se înceapă din punctul următor:

Oare cînd a privit spre Bine, /Intelectul/ a gîndit că acel unu este multiplu şi, unul fiind el însuşi, *s-a gîndit pe sine multiplu*, împărțindu-se pe sine la sine, deoarece nu putea gîndi să fie un întreg laolaltă? Însă, privindu-L pe Acela /Unul/, el nu era încă Intelect, ci privea fără intelect.

Trebuie spus, în replică, că nici măcar nu vedea încă, ci că trăia la El, era atîrnat de El şi era întors spre El; iar mişcarea aceasta, plină cu mişcarea într-Acolo şi împrejurul Aceluia, a umplut Intelectul şi nu mai era doar mişcare, ci mişcare *săturată şi plină.* În continuare /Intelectul/ a devenit toate lucrurile şi a cunoscut acest lucru prin conştiință de sine; deja el era Intelect, fiind săturat, pentru ca să posede ceea ce va vedea; privindu-le însă pe acestea în

[77] Armstrong (VII, p. 137) sugerează că Plotin ar fi putut vedea, poate la Alexandria, o imagine-reprezentare a zeilor hinduşi cu multe fețe, care i-ar fi inspirat această imagine.

[78] Deşi textul e atestat de toate manuscrisele, a părut echivoc şi a fost corectat în chip diferit de editori. Am preferat să urmez textul manuscriselor.

lumina sosită de la Dătătorul inteligibilelor şi dăruind el /lumina mai departe/.

De aceea, *se spune că Acela este nu numai cauza Ființei, ci şi a capacității de a o vedea pe aceasta.*[79] După cum Soarele, fiind pentru cele senzoriale cauza capacității de a fi văzute şi de a deveni, este cumva şi cauza vederii – nu există /fără Soare/ nici vedere, nici devenire – tot astfel natura Binelui, fiind cauza Ființei şi a Intelectului şi lumină, prin analogie pentru cele vizibile şi pentru văzătorul de Acolo, nu e nici cele-ce-sînt /ceva/, nici Intelect. Ci El e cauza acestora, înzestrînd cu faptul de a gîndi şi[80] de a fi gîndite în lumina sa pe cele-ce-sînt /ceva/ şi Intelectul. Aşadar, /Intelectul/ s-a născut în timp ce se umplea, *era*, odată ce era plin şi, simultan, s-a desăvîrşit şi a văzut. Dar principiul lui era Acela care exista înainte de a se fi umplut /Intelectul/; un alt principiu, însă, ca şi cum venit din afară, era cel care-l umplea, de la care /Intelectul/ se umplea, de parcă era întipărit.[81]

17. Însă în ce fel erau aceste /Forme/ în Intelect şi /cum erau ele/ înseşi /Intelect/, atunci cînd ele nu se aflau Acolo în Cel care îl umplea /pe Intelect cu Forme/ şi nici, pe de altă parte, în însuşi cel care era umplut? Căci atunci cînd încă nu se umpluse, nu le avea! *Răspund că nu este necesar ca, lucrul pe care cineva îl dă, pe acela să-l aibă, ci trebuie ca în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului.* În acest fel /cînd dăruitorul nu posedă proprietățile pe care le dăruie/ este generarea în cele-ce-sînt /ceva/. Mai întîi trebuie să existe ființarea în actualizare, iar realitățile care urmează trebuie să fie, în virtualitate, cele de dinaintea lor.[82]

---

[79] *Republica*, 509b. Este vorba despre analogia platoniciană a Binelui (identificat de Plotin cu Unul) cu Soarele.

[80] Conjectură considerată necesară de mai mulți editori pentru sublinierea analogiei Binelui cu Soarele. V. Hadot, p. 130.

[81] „Primul principiu" (sau început) este Binele care creează Intelectul nedesăvîrşit; cel de-al „doilea principiu" este tot Binele care, acum, „umple" Intelectul şi-l desăvîrşeşte, cînd acesta contemplă.

[82] Am comentat acest pasaj în „Paradoxe du Mal et «ressemblances de famille»" în *Chora*, 5/2007.

Or, *primul este mai presus de realitățile secunde*, și dăruitorul e mai presus de cel dăruit, căci e mai valoros. *Dacă, prin urmare, ceva e mai înainte de actualizare, el este mai presus de actualizare, astfel încît este mai presus de viață*. Dacă deci există viață în acesta /Intelect/, dăruitorul a dat, desigur, viață, dar el este mai frumos și mai nobil decît viața. Avea, așadar, /Intelectul/ viață și nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viața era o urmă a Aceluia, nu era însă */viața/ Aceluia*.

Privind, deci, spre Acela, /viața/ era nedeterminată, dar, după ce a privit într-Acolo, a căpătat *determinații*, deși Acela nu avea vreo determinație. Căci, privind imediat spre ceva unitar, ea e determinată de acesta și posedă în sine o determinație, o limită și o Formă. Și Forma se află în cel configurat, dar Cel care l-a configurat era lipsit de configurație. Iar determinația nu e din afară, ca și cînd /Intelectul/ ar fi circumscris de o mărime, ci *era o determinație a întregii acelei vieți care e multiplă și fără margini*, de parcă ea ar ilumina în afară, ieșind dintr-o astfel de natură. Nu era viața unui individual; căci /în acest caz/ ar fi fost deja determinată ca /viața/ unei *entități indivizibile*. Totuși, a fost determinată. Era deci determinată ca /viața/ unui *unu-multiplu*[83] – căci fusese determinat și fiecare dintre multiple; din pricina multiplicității vieții, ea a fost determinată ca o multiplicitate; invers, din pricina determinației, /a fost determinată ca/ o unitate.

Ce înseamnă că /viața/ „a fost determinată ca o unitate"? /Înseamnă că a fost determinată ca/ *un Intelect*.

Ce înseamnă /că a fost determinată/ ca o multiplicitate? /Înseamnă că a fost determinată ca/ *multe Intelecte*. Căci toate /Formele/ sînt Intelecte, și, pe de-o parte, există Intelectul universal, pe de alta – Intelectele individuale.

Dar oare, dacă Intelectul universal cuprinde fiecare Intelect individual, îl cuprinde pe cel individual ca pe un mereu același /individual/? Atunci ar cuprinde un unic Intelect! Or, dacă sînt multe Intelecte /individuale/, trebuie să existe o diferență /între ele/.

Iarăși însă, în ce fel fiecare Intelect individual posedă diferența? Răspund că are diferența în faptul că /Intelectul individual/ a fost făcut *în totalitate să fie și unul singur. Căci Întregul unui Intelect individual*

[83] „Unu-multiplu" este Intelectul. Vezi vol. I, pp. 85-89.

oarecare nu este acelaşi /cu Întregul/! <οὐ γὰρ ταὐτὸν ὁτουοῦν τὸ πᾶν.>[84]

Viaţa era, prin urmare, o putere universală, dar privirea ce venea de Acolo este *puterea /creatoare/ a tuturor*.[85] Iar Intelectul care se năştea s-a manifestat ca acestea toate. Dar El /Unul/[86] s-a înscăunat deasupra lor nu ca să se întemeieze /pe Sine/, ci ca să întemeieze *„Forma Formelor"*, a acelora primordiale <εἶδος εἰδῶν>[87], deşi El era Neformă. Şi Intelectul este în raport cu Sufletul o lumină faţă de acesta din urmă, aşa precum Acela este /o lumină/ faţă de Intelect. Or, cînd Intelectul determină Sufletul, îl face raţional dîndu-i urma /realităţilor/ pe care el /Intelectul/ le poseda. Dar şi Intelectul este o urmă a Aceluia.

Însă, de vreme ce Intelectul este Formă şi în extensie, şi în multiplicitate, Acela /Unul/ este *fără configuraţie* şi *fără Formă*. În acest fel El creează Forma. Dacă însă Acela ar fi Formă, *Intelectul ar fi raţiune formatoare*.[88] Era însă nevoie ca Primul să nu fie multiplu

---

[84] *Locus desperatus*. Deşi textul manuscriselor (pe care l-am urmat, la fel ca Armstrong şi Hadot) pare clar, unii editori precum Kirchhoff, Bréhier, Ciliento l-au emendat, schimbînd genitivul cu un dativ, ceea ce a dat: „Căci Întregul /Intelect/ nu este identic cu un Intelect individual oarecare." Această interpretare, gramatical optimă, pare însă să contrazică teza lui Plotin asupra identităţii tot-parte în inteligibil. Theiler păstrează textul manuscriselor, dar admite o construcţie a pronumelui ταυτὸν cu genitivul, ceea ce este cu totul contrar gramaticii. Acceptînd şi textul manuscriselor, şi gramatica, şi luînd genitivul ca posesiv, lucrurile nu devin deloc clare, deoarece se poate traduce şi în felul următor (cum face Armstrong, dar nu Hadot): „ceea ce este identic la un Intelect individual oarecare /cu un alt Intelect individual/ nu este Întregul /Intelect/. „Or în cazul raportului specie-gen, partea comună /identică/ a speciilor este tocmai genul." De asemenea, cred că explicaţia oferită de Hadot, pentru o traducere asemănătoare cu a mea, nu se susţine. Sensul frazei lui Plotin ar putea fi următorul: Intelectul individual este Intelectul universal în latenţă, şi nu în actualizare: prin urmare Întregul acestui individual nu este identic cu Întregul total (complet actualizat). *Cf.* 43, VI.2, 20. V. LPIF§ 4, 3, pp. 89-90.

[85] *Cf. 10*, V.1, 7 (vol. 1) şi 49, V.3, 15.

[86] În pofida masculinului, ὁ δὲ desemnează aici Unul, şi nu Intelectul. V. Rus crede că e vorba despre Intelect, vezi nota 846, vol. III.

[87] Formulă preluată de la Aristotel, *Despre suflet*, III, 8, 432a, unde Intelectul este numit astfel.

[88] Dacă înţelegem acest pasaj în sensul că, în absenţa Unului, întreaga ierarhie s-ar deplasa cu un termen în jos, rezultă că „raţiunea formatoare" e o ipostază în sine, intermediară între Intelect şi Suflet.

în nici un chip. Căci /*altminteri*/ *multiplicitatea Sa ar depinde din nou de un altul, situat înaintea Sa.*

18. Sub ce aspect sînt însă realitățile din Intelect „de forma Binelui"? Oare /sînt astfel/ în măsura în care fiecare este Formă, sau în măsura în care sînt frumoase, sau din ce alt punct de vedere? Dacă tot ceea ce vine dinspre Bine poartă o urmă şi o întipărire a Aceluia sau /e desprins/ din Acela, după cum ceea ce vine din foc este o urmă a focului şi ceea ce vine din dulce e o urmă a dulcelui, atunci soseşte şi la Intelect o viață de la Acela (căci ea s-a constituit din actualizarea/energia sosită de la Acela). În acest caz, dacă Intelectul îşi datorează existența Aceluia, iar frumusețea Formelor este de Acolo, toate ar fi „de forma Binelui"- *şi viața, şi Intelectul, şi Forma.*

Dar care anume este elementul comun? Fiindcă nu e suficient să sosească de la Acela pentru ca să fie identic. Căci elementul comun trebuie să fie în ei. Într-adevăr, /ceva/ ar putea să fie non-identic, deşi provine de la identic, sau, fiind dat în acelaşi fel în realitățile care îl primesc, respectivul element ar putea deveni diferit /în fiecare dintre ele/. De altfel, ceva este dat *la prima actualizare*, altceva este dat *prin prima actualizare* şi altceva cel care depinde de acestea.

Răspund că nimic nu se opune ca ele să fie „de forma Binelui" într-un mod particular, şi mai ales într-un alt mod. Care este acela potrivit cu care /Intelectul este de „forma Binelui"/ în cea mai mare măsură?

Mai întîi trebuie însă cercetat lucrul următor: oare viața este bună în măsura în care chiar Acesta este viața[89], viața văzută ca *simplă şi despuiată* /complet/ <ψιλή>? Răspund că /este bună/ în măsura în care este viață venind de la El.

Dar expresia „venind de la El" înseamnă altceva decît o astfel de viață /simplă/? Din nou, deci, /întrebăm/: ce este o astfel de viață? Răspund: /e o viață/ a Binelui.

Dar nu e /viața/ Lui, ci vine din El. Or, *dacă în viața aceea ar intra influxul provenit de la Acela* <ἐνίοι τὸ ἐξ ἐκείνου>[90], şi dacă /asta/

---

[89] S-ar părea că Plotin atribuie aici Binelui un fel de viață, ceea ce alteori îi refuză. De fapt, nu Binele (Unul) trăieşte, ci El produce o energie, o viață simplă, care, determinîndu-se prin reconversie, devine Ființă şi Intelect.

[90] Adopt corecția lui Hadot şi Cilento, care îl urmează pe Ficino. Lecțiunea manuscriselor urmată de HS şi Armstrong: ἐνίοιτο ἐξ ἐκείνου. Subiectul

este viața autentică şi dacă nimic nevrednic nu poate fi declarat a proveni de la Acela, /atunci/ în măsura în care ea este viață, trebuie declarată bună; iar în cazul Intelectului adevărat – acela primul – este necesar a spune că el este un bine[91]. Şi e limpede că şi fiecare Formă e bună şi e „de forma Binelui", în măsura[92] în care are ceva bun, fie comun, fie mai curînd altceva /în fiecare caz/, fie că există un /bine/ primordial mai întîi, şi apoi unul care vine în continuare şi este secundar. Deoarece am acceptat, într-adevăr, că fiecare lucru are un *bine anume* în esența lui şi că din pricina acestuia e bun – căci şi viața era bună nu *pur şi simplu,* ci fiindcă a fost declarată *autentică* şi fiindcă provenea de la Acela, iar Intelectul /era considerat bun fiind declarat/ *Intelect autentic* – trebuie ca în ele să se vadă un element de identitate.

Într-adevăr, cînd există lucruri diferite, dacă se predică despre ele ceva identic, nimic nu opreşte ca acest /identic/ să se afle în esența lor; şi totuşi, el poate fi conceput cu mintea ca separat – de pildă „animalul" în cazul „omului" şi al „calului", ori „caldul" în cazul „apei" şi al „focului"; în primul caz /„animal"/ e luat ca gen; în celălalt caz, /„caldul"/ e atribuit în mod primar /„focului"/, şi în mod secundar /„apei". Altminteri, fiecare din cele două sau fiecare /dintre predicate în general/ ar fi numite „bune" *doar în virtutea unui nume comun.*

Aşadar, Binele se află în esența lor /a Formelor/? Răspund că fiecare /Formă/ este „bine" *în întregul ei,* şi Binele nu revine unui singur aspect /al ei/ <οὐ καθ' ἕν>. Cum aşa? Oare le revine ca părți? Dar Binele este fără părți.

Răspund că El /Binele/ este unul singur; dar o /Formă/ este /bine/ într-un fel, o alta – într-alt fel. Căci şi actualizarea primă este un bine, şi ceea ce este definit în urma ei, este un bine, şi la fel sînt ambele.

---

propoziției devine atunci „viața autentică": „dacă în viața aceea ar intra viața autentică de la Acela..."

[91] ᾿Αγαθόν înseamnă şi „bun", şi „bine", iar Plotin utilizează , cred, ambele semnificații.

[92] Punctuație diferită la unii editori, care pun punct după „de forma Binelui" şi fac din propoziția următoare o interogativă.

Prima /viața/ este un bine, fiindcă este generată de El, celălalt /Intelectul/ fiindcă este *un univers* provenit de la El, ultima /Forma/, fiindcă este ambele.

Prin urmare, acestea provin de la El, fără să fie nici unul identic /cu El şi între ele/, precum, dacă de la acelaşi om ar proveni vocea, mersul şi încă ceva, toate ar fi bine ordonate. Sau Aici se întîmplă aşa ceva, fiindcă există ordine şi ritm! Dar Acolo ce există?

Însă s-ar spune că Aici întregul ajunge să fie frumos *din afară,* lucrurile /şi ordinea/ care le ordonează fiind diferite; Acolo însă chiar ele sînt /ordinea/. Dar de ce sînt chiar ele /ordinea, „binele"/? Nu trebuie să părăsim /cercetarea/, chiar dacă sîntem încredințați că ele provin de la Bine/! Căci sîntem datori să acceptăm că cele care provin de la Acela sînt de mare preț, însă rațiunea vrea să priceapă: *în ce constă binele lor?*

19. Oare vom atribui atunci judecata /noastră/ năzuinței şi Sufletului şi, încrezîndu-ne în sentimentul acestuia, vom spune că obiectul năzuinței lui este un bine? Dar *de ce* anume el năzuieşte, noi nu vom mai cerceta? Cum de aducem demonstrații pentru fiecare lucru, dar Binele Îl cedăm năzuinței?

Multe lucruri ni se par stranii /în cazul de față/: mai întîi, că Binele este unul dintre relative. Apoi, există mulți subiecți care năzuiesc – fiecare către altceva. Cum să decidem, luîndu-ne după cel care năzuieşte, dacă /obiectul năzuinței sale/ este mai bun? Însă pesemne că nu vom cunoaşte „mai binele", atîta vreme cît ignorăm Binele.

Dar oare vom defini Binele după virtutea fiecărui lucru?[93] *În acest fel Îl vom reduce la Formă şi rațiune,* desigur, procedînd noi corect. Dar ajungînd Acolo, ce vom spune, dacă vom cerceta în ce fel sînt bune Formele însele? Pe cît se pare, la existențele inferioare am putea recunoaşte o atare natură /a Binelui/, deşi ea nu este pură /acolo/ – dat fiind că nu e primordială – *printr-o comparație cu lucrurile încă mai rele* /decît cele avute în vedere/. Dar Acolo unde nu există deloc rău, iar existențele mai bune sînt *realități în sine,* vom ajunge la încurcătură.

---

[93] Referire la Aristotel, *Etica nicomahică,* 1, 7, 1098a.

Deoarece raționamentul îl caută pe „de ce este", *dar Formele sînt bune de la sine însele*, oare din acest motiv întîmpină /raționamentul/ dificultăți, pentru că /în acest caz/ „de ce este" e totuna cu „faptul că este"? Fiindcă, dacă am invoca o altă cauză /a dificultății/ – Zeul –, dificultatea rămîne similară, de vreme ce *raționamentul nu ajunge Acolo*. Nu trebuie însă să părăsim /cercetarea/, în caz că, într-un fel mergînd noi pe o altă cale, ni s-ar ivi ceva /plauzibil/!

20. Fiindcă deocamdată sîntem neîncrezători în *tendințele* /Sufletului/ în vederea stabilirii a *ce este* sau *cum este* /ceva/, oare trebuie să recurgem la judecăți şi la termenii contrari, precum „ordine"–„dezordine", „proporție"–„disproporție", „sănătate"–„boală", „formă"–„inform", „ființare"–„nimicire", în general, „constituire"–„distrugere"? Or, cine s-ar putea îndoi că, dintre acestea, primii termeni din fiecare cuplu nu se află în specia binelui?

Însă, dacă aceştia sînt astfel, este necesar ca şi ceea ce produce aceşti termeni /pozitivi/ să fie plasat în partea binelui. Iar în acest caz în specia binelui /se vor afla/ virtutea, Intelectul, viața şi Sufletul, măcar cel rațional. *Aşadar, /vor fi tot acolo/ şi obiectele la care Sufletul rațional năzuieşte!*

De ce atunci să nu ne oprim la Intelect – ar putea spune cineva – şi să stabilim că acesta este Binele? Într-adevăr, Sufletul şi viața sînt urme ale Intelectului şi Sufletul tinde spre Intelect. Sufletul judecă deci şi tinde spre Intelect, atunci cînd judecă faptul că dreptatea e mai bună decît nedreptatea şi că fiecare specie de virtute este mai bună decît specia /corespunzătoare/ de viciu, iar acordarea de precumpănire se referă la aceleaşi caracteristici la care se referă şi alegerea sa.

Dar dacă Sufletul năzuieşte *numai* la Intelect, ar fi probabil nevoie de mai multă argumentare din partea celor care vor să arate că Intelectul nu este *ultimul* şi că nu toate aparțin Intelectului, în vreme ce Binelui îi aparțin toate! Într-adevăr, nu toate ființele care nu posedă Intelect caută să dobîndească Intelectul, în timp ce ființele care posedă Intelect nu se opresc /la el/, ci caută mai departe Binele. Apoi, Intelectul provine din raționament, pe cîtă vreme Binele stă înaintea rațiunii. Iar dacă acele /ființe/ năzuiesc la viață şi tind să-şi continue mereu existența şi activitatea, obiectul dorit nu ar

fi luat ca Intelect, ci ca Bine, ca plecat din Bine şi ducînd la Bine. De fapt şi viaţa /este înţeleasă/ la fel.

21. Prin urmare, care este *acel lucru unic* prezent în toate acestea care îl face pe fiecare să fie bun? Iată cum se poate prinde curaj /pentru a răspunde/: Intelectul şi viaţa aceea sînt de „forma Binelui", iar năzuinţa pentru ele /e şi ea astfel/ în măsura în care ele sînt „de forma Binelui". Le numesc „de forma Binelui", deoarece sînt o actualizare a Binelui, ori mai degrabă sînt o actualizare venită din Bine[94], iar /Intelectul/ e deja o actualizare definită.

Şi ele sînt pline de strălucire şi sînt urmărite de Suflet, deoarece vin de Acolo şi iarăşi se duc într-Acolo, ca fiindu-i proprii, nu ca bune. Fiind „de forma Binelui" nu trebuie de aceea respinse. Cineva însă se fereşte de lucrul propriu, dacă nu ar fi bun, chiar dacă îi e propriu. Deoarece /altminteri/ şi alte lucruri aflate departe /de el/ şi inferioare l-ar putea stîrni.

Iubirea insistentă se îndreaptă spre ele nu atunci cînd sînt ceea ce sînt, ci atunci cînd, deja fiind de Acolo ceea ce sînt, preiau şi *un Altceva.* După cum, în cazul corpurilor, cînd există o lumină amestecată /în corpuri/, totuşi e nevoie şi de o altă lumină /externă/, pentru ca lumina din ele, culoarea, să iasă la iveală[95]; la fel şi în cazul realităţilor de Acolo, chiar dacă ele posedă multă lumină, e nevoie şi de o altă lumină superioară /lor/, pentru ca şi acele realităţi să fie văzute şi de către ele însele, şi de către un altul.

22. Atunci cînd vezi această lumină, atunci eşti stîrnit spre realităţile inteligibile şi, lipindu-te de lumina care aleargă pe suprafaţa lor, te bucuri, după cum şi la corpurile de Aici nu materiile-substrat le iubim, ci frumuseţea manifestată la ele. Căci fiecare realitate este ceea ce este în sine. Or, ea devine dorită atunci cînd Binele o colorează, ca şi cînd i-ar da graţie şi iubire pentru făpturile care o doresc.

Aşadar, Sufletul primind la sine „revărsarea" <ἀποῤῥοὴ>[96] sosită de Acolo e stîrnit; el dansează în delir, e pătruns de dorinţe

[94] Teoria celor două actualizări. V. LPIF§H. 6, 1, pp. 116-117.
[95] *Timaios*, 67c.
[96] *Phaidros*, 251b.

şi devine iubire. Mai înainte nici măcar spre Intelect nu se punea în mişcare, deşi acesta e frumos. Căci *frumuseţea lui e amorţită, înainte de a primi lumina Binelui*, iar Sufletul „cade înapoi"[97] de la sine şi stă amorţit faţă de orice, iar de Intelect nu-i pasă. Dar cînd la el ar sosi de Acolo ceva ca o căldură, se înviorează, se deşteaptă şi cu adevărat prinde aripi. El /se îndreaptă/ spre ce-i e vecin şi apropiat, cu toate că, fiind plin de uluire, se duce totuşi spre *altceva*, de parcă devine mai uşor prin amintire. Şi cît timp există ceva mai presus lucrului prezent, se înalţă prin natură /peste acesta/, înălţîndu-se sus datorită Celui care îi dă iubirea. *Şi chiar peste Intelect se înalţă, dar nu poate să zboare peste Bine,* pentru că nu există nimic mai presus.[98]

Dacă însă rămîne la nivelul Intelectului, *contemplă desigur realităţi frumoase şi venerabile, dar nu posedă încă pe deplin ceea ce caută.* El se apropie parcă de un chip, desigur frumos, dar neînstare încă să stîrnească privirea, fiindcă nu-i vine graţia ce răzbate pe deasupra frumuseţii. De aceea şi aici trebuie afirmat că frumuseţea este mai curînd *ceea ce străluceşte pe deasupra proporţiei decît proporţia* şi că acesta / care străluceşte/ este lucrul demn de iubire.

Din ce pricină strălucirea se regăseşte mai degrabă la un chip viu, dar e o urmă la cel mort, chiar dacă chipul nu şi-a pierdut încă proporţiile din carne?[99] *Iar făpturile vii sînt mai frumoase decît statuile,* chiar dacă ultimele sînt mai proporţionate! Şi o fiinţă vie mai urîtă este mai frumoasă decît frumosul din statuie! /De ce?/ Răspund că *ceea ce e viu este mai de dorit.* Iar asta se întîmplă fiindcă are Suflet. Iar asta fiindcă este în mai mare măsură „de forma Binelui". Iar asta, fiindcă /Sufletul/ este colorat cumva de lumina Binelui şi, fiind colorat, s-a deşteptat, a devenit uşor şi face să fie uşor ceea ce posedă; şi, pe cît îi este cu putinţă, îl face bun şi îl deşteaptă...

23. Acolo însă, nu trebuie deloc să ne minunăm dacă Ceea ce Sufletul urmăreşte, dacă Ceea ce dăruieşte Intelectului lumina şi,

---

[97] *Phaidros*, 254b. Armstrong notează (PA, VII, p. 156) contextul diferit al citării: „La Platon e vorba despre uimirea «vizitiului» care îşi aminteşte de frumuseţea Formei la vederea iubitului."

[98] Deşi ierarhic Sufletul este mai jos decît Intelectul, el este mai mobil decît acesta: în căutarea Binelui (Unului), el poate să depăşească Intelectul.

[99] *Cf.* I, I.6, 1, vol. I, p. 159. v. şi LPIF§ I. : „Plotin şi Vulgata estetică neo-pitagoreică".

întîlnindu-l, stîrneşte urma Sa, posedă o astfel de putere, dacă îl trage către sine şi îl recheamă din orice rătăcire, pentru ca să se astîmpere lîngă El. Căci *dacă toate provin din Ceva, nu există nimic deasupra Acestuia*, dar toate Îi sînt mai prejos. Or, cum să nu fie Binele cea mai bună dintre realităţi?

Iar dacă este necesar ca natura Binelui să fie cea mai autosuficientă pentru sine, fără nevoie de orice altceva, pe care alta, în afara Acesteia, ai putea-o afla – Ea care era ceea ce este înaintea celorlalte, atunci cînd nici răul nu exista încă? Iar dacă relele sînt ulterioare, *aflate în cele care nu participă la /Bine/ în nici un fel*[100] şi care sînt *ultimele*, şi dacă nu există nimic dincolo de rele înspre mai rău, relele s-ar aşeza pe poziţia contrară Lui, neadmiţînd un termen mediu în relaţia de contrarietate.[101]

Aşadar, acesta ar fi Binele: într-adevăr, ori nu există în general bine, ori, dacă e necesar să existe, Acesta ar fi, şi nu altul. Iar dacă ai susţine că nu există /bine/, atunci nu ar exista nici rău; *aşadar, prin natură lucrurile ar fi indiferente pentru alegere.* Dar această consecinţă este imposibilă.

Celelalte lucruri pe care le numim „bune" /se reduc/ la Acesta, în timp ce el /nu se mai reduce/ la nimic altceva.

Atunci, ce anume face El, dacă este astfel? Răspund că a făcut Intelectul, a făcut viaţa, /a făcut/ Sufletele pornind de la Intelect şi restul lucrurilor, care participă la raţiune, sau la viaţă, sau la Intelect. Cine, dar, ar putea spune despre Acela care e „izvorul şi începutul"[102] acestora în ce fel este El bun şi cît de bun este?

Dar acum El ce mai face? Răspund că le păstrează în existenţă pe acelea; pe cele care gîndesc le face să gîndească şi pe cele care trăiesc le face să trăiască; El *le insuflă* <ἐμπνέον> Intelect, le insuflă viaţă şi, dacă ceva nu poate să trăiască, /îi insuflă/ fiinţare!

---

[100] E vorba despre Materie, situată, cum se vede, pe poziţia contrară Binelui şi care nu are nici un fel de participare la Bine.

[101] E vorba despre Răul absolut, identificat de Plotin cu Materia. Vezi *51*, II, 9. Nu există între Bine şi Rău un termen comun, un „substrat", ceea ce Plotin va explica în tratatul *51.* Ele sînt contrarii pur şi simplu pentru că se află la capetele seriei – Binele e primul, iar Răul ultimul.

[102] *Phaidros*, 249d. Citat scos din context: contextul diferit la Platon se referă la Suflet, care este numit „izvorul şi începutul mişcării".

24. Dar nouă ce ne face? Să vorbim din nou despre *lumină*, arătînd ce este lumina prin care străluceşte Intelectul, la care Sufletul participă. Sau, lăsînd acest punct pentru mai tîrziu, mai întîi vom întîmpina dificultățile următoare:

Oare, fiindcă este obiectul năzuinței altcuiva, este numit Binele „bine", şi, fiind obiectul năzuinței cuiva, este un bine pentru acela, dar cînd /e obiectul năzuinței/ tuturor, spunem că este Binele?

Răspund că cineva ar putea produce o mărturie despre existența Binelui /în acest mod/, *dar trebuie ca obiectul năzuinței însuşi să posede o atare natură*, pentru ca pe drept să aibă parte de o astfel de denumire /ca cea de „bine"/![103]

Şi oare subiectele năzuitoare năzuiesc, deoarece primesc ceva, sau deoarece se bucură de obiectul năzuinței lor? Iar dacă primesc ceva, ce anume este? Iar dacă /năzuiesc/ pentru că se bucură, de ce se bucură de Acesta /Bine/, şi nu de altceva? Aici dilema este /de a şti/ dacă Binele există deoarece este *familiar* subiectului năzuitor, sau din ce alt motiv.

Şi oare Binele este de regulă /binele/ altuia, sau Binele este bine şi pentru Sine?[104] Sau ceea ce /El/ este bine, nu pentru Sine e bine, ci în mod necesar e bine pentru altcineva?

Şi pentru care natură este El bine? Există însă o anumită natură pentru care nu există nici un bine?

Dar nu ar trebui lăsat deoparte nici punctul următor, pe care l-ar invoca un *ins nesuferit*: „Ei, voi aceştia – ar replica el – ce vă tot împăunați cu cuvinte, plimbîndu-le de sus în jos, spunînd că viața este un bine, Intelectul – un bine, şi /un bine e şi/ *ceva* mai presus de acestea? De ce ar fi un bine Intelectul? Sau de ce acela care gîndeşte Formele însele ar avea vreun bine atunci cînd le contemplă pe fiecare în parte? Căci, chiar dacă ar fi înşelat şi totuşi i-ar plăcea aceste /Forme/, pesemne că le-ar numi un „bine" şi /ar numi bună/ şi viața, pentru că ea e plăcută; dar, dacă nu ar resimți

---

[103] *Cf. Met.*, L, 7, 1071a: „Tindem spre un lucru deoarece el pare frumos, mai curînd decît el pare frumos, deoarece tindem spre el." Binele, frumosul etc. sînt calități intrinseci ale lucrurilor şi nu reprezentări ale noastre despre ele. E un principiu anti-empirist şi anti-relativist al filozofiei platonico-aristoteliciene, preluat desigur şi de Plotin.

[104] Fireşte, în acest caz, Binele nu ar mai fi autosuficient şi deci nu ar mai fi Bine absolut.

plăcere, din care motiv le-ar numi „bune"? Sau /de ce ar numi un „bine"/ faptul că el există? Căci ce profit ar obține din faptul de a exista? Şi care ar fi deosebirea între a fi şi a nu fi deloc, dacă nu ai aşeza drept cauză a acestor /diferențe/ iubirea de sine? Încît rezultatul este că susținerea /că respectivele sînt/ bunuri este luată în calcul din pricina acestei înşelătorii naturale şi a fricii de nimicire."[105]

25. Platon amestecă plăcerea în scopul /ultim/, considerînd, aşa cum scrie în *Philebos*, că *binele nu e nici simplu, nici plasat numai în Intelect.*[106] Probabil că, sesizînd această dificultate, el n-a plasat binele cu totul în partea plăcerii şi a procedat cu dreptate. De asemenea, Platon nu s-a gîndit nici că trebuie considerat un bine Intelectul lipsit de plăcere, nevăzînd în el nimic care să stîrnească /Sufletele noastre/.

Probabil că nu astfel /a gîndit el/[107], ci /s-a referit la amestec/, fiindcă a socotit că binele, avînd o atare natură în Sine însuşi, *trebuie cu necesitate să fie obiect al bucuriei* şi că obiectul năzuinței pentru cel care tocmai îl întîlneşte sau l-a întîlnit trebuie să ofere complet bucuria, astfel încît, pentru cel care nu are bucurie, nu există nici bine; rezultă că, dacă bucuria revine celui care năzuieşte, ea nu există la Primul /Bine/[108], astfel încît nici binele/ nu există pentru Primul Bine/. Ceea ce nu e absurd: căci *Platon căuta nu Primul Bine, ci pe al nostru.* În general, deoarece acesta este diferit /de Binele prim/, există la /Platon Binele divin/ care este diferit de cel /omenesc/ *care e deficient şi probabil compus.* De aici şi expresia că „genul neasociat şi pur"[109] nu posedă nici un bine, ci El este /Binele/ în chip diferit şi mai măreț!

---

[105] Cu alte cuvinte – spune acest „ins nesuferit" – nu binele, ci plăcerea este principiu. Cum se vede imediat, Plotin se va referi la *Philebos*, unde Platon discută această problemă.

[106] *Philebos*, 21d-22a şi 61b-d.

[107] Platon se referea în continuare la intelectul uman, şi nu la cel divin, împotriva căruia nu ar fi valabilă obiecția că nu este binele, aşa cum se spune explicit la 22c. Plotin ia în considerare această distincție, pentru a salva ideea sa că Binele prim este perfect simplu. Vezi *infra.*

[108] Primul Bine nu mai are la ce tinde mai departe; deci înseamnă că pentru Bine nu există bine. Platon – observă Plotin – vorbeşte despre binele omenesc, parțial, care tinde mai departe şi la care, deci, există mai bine.

[109] *Philebos*, 63b. Aceeaşi expresie desemnînd însă Materia în *26*, III.6, 9, vol. II, p. 157. Evident, Plotin scoate cu totul din context sensul platonician,

Or, binele trebuie să fie obiect al năzuinței, *însă nu trebuie să devină bine pentru că este obiect al năzuinței, ci devine obiect al năzuinței pentru că e un bine.*[110]

Există atunci oare, chiar pentru *ultima existență* <τῷ ἐσχάτῳ>[111], un /bine/ înaintea sa şi oare mereu suişul îl dăruie pe cel care-i deasupra, ca să fie un bine pentru ceea ce-i dedesubt (dacă suişul nu ar părăsi raportul în care se află, ci ar urca întotdeauna /de la mai mic/ la mai mare)? Dar ascensiunea se va opri în cazul *ultimei existențe,* după care nu se mai poate concepe ceva mai înalt; iar *Acesta va fi Primul /Bine/*, cel esențial, acela în mod fundamental /bine/, *cauză, de asemenea, pentru celelalte lucruri.*

Într-adevăr, pentru Materie /binele este/ forma – dacă /Materia/ ar avea senzație, s-ar bucura /primind forma/ – , pentru corp /binele/ este Sufletul – căci nici n-ar putea exista, nici nu s-ar putea păstra /altfel/ – iar pentru Suflet /binele este/ virtutea. Mai sus se află Intelectul, iar deasupra acestuia este acea Natură pe care am declarat-o *primă.* Şi toate acestea produc *ceva* pentru lucrurile /subordonate/ cărora ele le stau drept bine: unele produc ordine şi armonie, altele – deja viață, altele – cugetare şi viață bună; pentru Intelect însă, Binele /prim produce ceva/ despre care afirmăm că ajunge la el, atît pentru că /acel *ceva*/ este o energie ieşită din El, cît şi pentru că El dă în fapt /Intelectului/ ceva numit „lumină". Vom vedea mai tîrziu ce anume este aceasta.

26. Or, cel care e menit prin fire să simtă de la sine, dacă soseşte la el binele, e în stare să/-l/ cunoască şi să vorbească /despre el/.[112] Ei bine, ce se întîmplă dacă e înşelat? Trebuie, deci, să existe o asemănare /a lui cu binele/ potrivit cu care e înşelat. Iar dacă se întîmplă aceasta, acel /lucru asemănător/ ar fi pentru el bine,

---

transferînd expresia asupra Unului şi considerînd că „genul mixt" din *Philebos* are în vedere numai binele omenesc.

[110] Aristotel, *Met.*, XII, 7, 1072.

[111] Termenul se referă aici la ultima existență, „privind în sus", şi nu în jos – la Bine deci, şi nu la Materie, aşa cum a înțeles – greşit – Armstrong, PA, VII, p. 165. Hadot ia termenul ca pe un comparativ: „ce qui est inférieur", p. 151.

[112] Altă traducere posibilă: „îl cunoaşte şi spune că îl posedă". Text neclar şi emendabil.

pornind de la care el este înşelat[113]. Deoarece, atunci cînd binele /autentic/ ar sosi la el, el se îndepărtează de lucrul de către care el este înşelat. Şi năzuința oricui, şi suferința sa mărturisesc că există un bine al fiecăruia. Lucrurilor neînsuflețite binele le este dat de către altceva, în vreme ce năzuința celui însuflețit produce urmărirea /binelui/, după cum pentru cei morți îngrijirea şi atenția sosesc de la cei vii, în timp ce la oamenii vii prevederea vine de la ei înşişi.

Şi /omul/ e încredințat că a întîlnit /binele/, cînd ceva devine mai bun, cînd /omul/ nu se mai răzgîndeşte în privința-i, cînd capătă împlinirea, cînd rămîne acolo şi nu mai caută altceva. De aceea, plăcerea nu este autosuficientă: căci ea nu se bucură mereu de acelaşi obiect! Într-adevăr, nu rămîne acelaşi obiect ceea ce plăcerea /caută/ iarăşi, încît mereu este altul lucrul pe care ea îl place.

E necesar deci ca binele pe care omul îl alege să nu fie pasiunea avută de cel care /îl/ întîlneşte. De aceea, cel care consideră că această pasiune este binele, rămîne gol, avînd numai pasiunea pe care ar putea-o deține pornind de la bine. Aşa se explică de ce omul nu ar putea avea pasiunea fără să posede obiectul /binelui respectiv/: de pildă, să se bucure de prezența unui copil atunci cînd acesta nu este prezent. Şi cred că nici cei pentru care binele se află în satisfacția trupească nu s-ar putea bucura că mănîncă fără să mănînce, nici că fac dragoste fără să se împreuneze cu femeia pe care o doresc, sau în general cînd nu fac /ce doresc/.

27. Dar ce anume soseşte la fiecare lucru, încît acesta să aibă ceea ce i se cuvine? Să afirmăm că /are ceea ce i se cuvine/ cînd îi soseşte forma. Căci /ceea ce i se cuvine/ Materiei este forma, iar virtutea este formă pentru Suflet.

Dar oare forma aceasta *prin faptul că e proprie* reprezintă un bine pentru acel lucru, iar năzuința acestuia este *pentru ceea ce îi este propriu* <τὸ οἰκεῖον>?[114] Nu! Căci propriu este *asemănătorul*, şi chiar dacă cineva l-ar dori şi s-ar bucura de asemănător, încă nu ar poseda binele!

---

[113] Suprimat de Harder (PH), poate fără motiv suficient. Problema este de a şti ce se întîmplă cînd cineva numeşte „bine“ ceea ce se dovedeşte apoi că nu este un bine.

[114] Teorie stoică, vezi SVF I, 197 şi SVF III, 178.

Dar oare vom spune că nu e ceva propriu /unui lucru/, atunci cînd vorbim despre binele /său/? Răspund că trebuie judecat prin ceea ce e *superior* obiectului propriu şi *ceea ce e mai bun decît el;* în raport cu acesta /subiectul/ se află în virtualitate. Căci dacă ceva este în virtualitate în raport cu altceva, el este lipsit de acesta din urmă; dar lucrul de care este lipsit i-e superior celui dintîi şi îi este lui binele. Or, Materia este dintre toate cele existenţa cea mai deficitară, iar *forma de la urmă* stă în vecinătatea ei. Căci /ea vine/ după Materie, dacă /parcurgem drumul/ în sus.

Iar dacă un lucru este un bine pentru sine însuşi, cu atît mai mult ar fi un bine pentru el *desăvîrşirea* sa <τελειότης>, *forma* şi latura sa mai bună. Şi /e un bine/ fiind astfel pentru natura sa proprie, dar şi, de asemenea, fiindcă el face bine.

Dar de ce un lucru va fi un bine pentru sine însuşi? Oare fiindcă /el/ este propriu sieşi în cea mai mare măsură? Nu! *Ci fiindcă există /la el/ o anumită parte a binelui.* De aceea lucrurile pure şi mai bune sînt mai proprii lor însele. În consecinţă, este absurd de cercetat pentru ce un lucru bun este un bine pentru sine însuşi, de parcă, în raport cu sine, ar fi dator să iasă din natura sa şi să nu se iubească pe sine ca pe un bine!

Dar în ceea ce priveşte *ceea ce e simplu* trebuie cercetat acest punct: anume dacă există ceva propriu sieşi şi dacă El este un bine pentru Sine, acolo unde nu există inerent în nici un chip ba ceva, ba altceva.

Or, acum, dacă e potrivit ce s-a spus, /e/ şi că suişul înapoi surprinde binele ca situat într-o anumită natură; şi nu năzuinţa produce binele, ci năzuinţa /există/, fiindcă /există/ bine. Ceva ajunge la cei care îl dobîndesc şi există plăcere în timpul dobîndirii /binelui/. Dar trebuie cercetată propoziţia: „chiar dacă plăcerea nu urmează /binelui/, tot trebuie ales binele."[115]

28. Trebuie studiat acum ceea ce rezultă din argumentul /acesta/: dacă pretutindeni ceea ce soseşte ca bine este o formă, şi dacă pentru Materie binele este o *formă unică*[116], oare ar putea dori

[115] Aristotel, *Etica nicomahică,* K, 3, 1174a.

[116] Ficino, urmat de Cilento, Theiler (PH) şi de Hadot, p. 155, au citit ἔνι (este în) în locul ultimului cuvînt ἕν (unul, unic), ceea ce duce la traducerea următoare: „şi dacă binele este în Materie ca formă."

Materia, dacă ea ar poseda dorință, să devină numai formă? Dar, dacă /ar dori/ aceasta, ar dori să piară!

Însă orice lucru își caută sieși binele. Dar probabil că /Materia/ nu va căuta să fie Materie, ci /va căuta/ pura existență! Or, avînd aceasta, va voi să îndepărteze de sine răutatea.

Însă în ce fel posedă Răul năzuința spre bine?[117] Răspund că, de fapt, *nu am plasat Materia în condiția de a năzui,* ci argumentul *a presupus-o numai* /în această condiție/, dîndu-i senzație, dacă ar fi posibil ca cei care păstrează Materia /ca ipoteză/ să-i dea /și senzație/. Or, sosind asupra-i forma, precum *un vis de bine,* /ea/ a ajuns într-o condiție mai bună.

Dacă, prin urmare, Răul este Materia, s-a cercetat.

Dar dacă /ea/ mai e și altceva, de exemplu, viciul, dacă ființarea ei ar căpăta senzație, oare încă ceea ce-i e propriu în raport cu ceea ce e superior va fi binele? Răspund că nu viciul era cel ales, ci lucrul stricat de viciu.[118] Iar dacă ființarea /Materiei/ și Răul sînt identice, oare în ce fel va alege acesta binele?

Însă măcar, dacă Răul va căpăta senzația de sine, oare se va iubi pe sine? Dar în ce fel să fie obiect al iubirii ceea ce nu-i bine <τὸ μὴ ἀγαθόν>?[119] Căci nu am stabilit ce e binele prin intermediul „propriului“![120] Acestea stau astfel!

Dar dacă binele este pretutindeni formă și dacă este mai mult formă pentru realitățile care suie mai mult – căci Sufletul este mai

[117] V. Aristotel, *Fizica,* I, unde sînt criticați Platon și platoniștii care dau Materiei năzuința spre Bine. Plotin îl apără pe Platon, arătînd în ce sens trebuie luată „năzuința“ Materiei.

[118] Nimeni nu alege ceva rău, ca rău, ci alege ceva considerat bun, dar care poate fi compromis de viciu. Plotin vrea să arate că Materia e Răul și că acesta nu participă la Bine în nici un fel.

[119] Urmez pe Armstrong si H-S2. Lecțiunea manuscriselor, urmată de H-S1, PH, Hadot, are „în ce fel să nu fie obiect al iubirii ceea ce nu-i obiect al iubirii?“

[120] Propoziție tradusă destul de diferit: Armstrong: „for we certainly did not identify the good with the kindered“. Hadot: „En fait nous n'avons pas placé le bien dans la catégorie de ce qui est propre à un être.“ Sensul este, după opinia mea următorul: dacă binele ar fi fost ceea ce îi este propriu unui lucru, orice lucru ar fi tins spre ceea ce îi este propriu, și atunci cu atît mai mult spre sine. Deci Materia s-ar fi iubit pe sine.

mult formă decît este forma trupului, iar în cazul Sufletului, o parte /este formă/ mai mult, o alta – cu mult mai mult, iar Intelectul /este mai mult formă/ decît Sufletul – *Binele s-ar apropia de opusul Materiei;* de exemplu, de orice lucru care e purificat şi dezbracă /Materia/ după putinţă, dar cel mai mult /se apropie/ de cel care se dezbracă de orice ţine de Materie. Aşadar, natura Binelui, fugind de întreaga Materie, ori mai curînd în nici un chip şi nicicum învecinîndu-se /cu ea/, *ar fi dat fuga spre Natura fără formă, de la care provine prima Formă.* Dar despre acestea vom vorbi mai tîrziu.

29. Însă, dacă plăcerea nu ar urma binelui, dar ar exista ceva înainte de plăcere, datorită căruia există plăcerea, din care pricină nu e /acesta/ un obiect al iubirii? Răspund că, atunci cînd vorbim despre „obiect al iubirii", deja am vorbit despre plăcere. Dar dacă va exista /un astfel de obiect/, este posibil să nu fie demn de iubire, deşi există? Or, dacă se întîmplă aşa ceva, atunci cînd binele este prezent, subiectul care îl posedă nu îl va cunoaşte că /îl posedă/, deşi are senzaţie. Răspund: ce opreşte ca el şi să-l cunoască /că-l posedă/, şi să nu fie stîrnit în alt fel, dincolo de faptul de a-l poseda? Ceea ce s-ar întîmpla cel mai mult cu fiinţa mai chibzuită şi mai puţin în nevoie!

De aceea, nu I-ar putea reveni Primului /plăcerea, cunoaşterea, stîrnirea/, nu numai fiindcă El este simplu, dar şi fiindcă e plăcută dobîndirea a ceva ce lipseşte.

Dar şi aceasta e limpede pentru cei care au eliminat în prealabil celelalte /dificultăţi/ rămase şi care au nimicit *argumentul rezistent* /de mai înainte/: acesta este al omului care se întreabă ce profit ar avea omul cu Intelect dinspre partea Binelui, om care nu e impresionat dacă aude argumentele /de mai sus/, deoarece ori nu posedă înţelegerea lor, ori aude /numai/ un nume, ori înţelege altceva /ca fiind/ fiecare dintre ele, ori caută ceva senzorial, aşezînd binele în lucruri materiale sau altele asemenea.

Împotriva acestuia trebuie spus că, atunci cînd dispreţuieşte /ideea că Intelectul e un bine/, este de acord /implicit/ să considere un anume bine pentru sine; dar, dacă are dificultăţi să ştie în ce fel /este acest bine/, el îl potriveşte cu conceptul /de „bine"/ pe care îl are el însuşi. Căci nu este cu putinţă să spui „asta nu /e Binele/",

fiind cu totul lipsit de experienţa şi gîndirea /Binelui/! *Dar pesemne că el are intuiţia profetică a ceea ce este mai presus de Intelect!*[121]

Apoi, dacă cineva, îndreptîndu-şi mintea spre Bine sau spre ceea ce e în apropierea Lui, Îl ignoră, să se ducă spre conceptul /Binelui/ pornind de la contrarii. Sau el va stabili că nici ignoranţa nu e un rău? *Şi totuşi toată lumea alege să gîndească şi se mîndreşte, deoarece gîndeşte. O dovadă o reprezintă şi senzaţiile care doresc să fie cunoaşteri.*[122]

Or, dacă intelectul este nobil şi frumos şi mai ales primul Intelect /este astfel/, ce reprezentare ar putea avea cineva, dacă ar fi în stare, despre Părintele şi Tătăl acestuia? Însă dispreţuind faptul de a fi şi de a trăi, adversarul nostru pledează contra sa şi a tuturor pasiunilor sale. Iar dacă cineva este scîrbit de viaţa care e amestecată cu moarte, e scîrbit de un astfel de /compus/, *nu de viaţa autentică*!

30. Acum se cuvine să vedem, intrînd cu totul în atingere cu Binele, dacă plăcerea trebuie să fie amestecată cu Binele şi dacă viaţa nu este desăvîrşită cînd cineva ar privi cele divine şi mai ales principiul lor.

Or, a considera Binele constînd din Intelect ca un substrat şi din afectarea Sufletului sosită din gîndire este opinia cuiva *care nu consideră compusul ca fiind capătul şi nici Binele însuşi.*[123] În acest caz Binele ar fi Intelect, iar noi ne-am bucura în posesia Binelui. Şi aceasta ar fi o opinie despre Bine. Dar ar exista şi o alta, în afara acesteia, care, amestecînd plăcerea cu Intelectul, susţine că /Binele/ este o unitate-substrat rezultată din ambele, pentru ca noi să posedăm Binele după ce am dobîndit sau am văzut un astfel de Intelect. Căci „genul neasociat şi pur" nu poate nici să ajungă /Bine/, nici să fie eligibil ca Bine.

Dar cum s-ar putea amesteca Intelectul cu plăcerea *într-o singură unitate completă de natură?* Este însă limpede pentru oricine că plăcerea trupească nu ar putea fi de nimeni gîndită în stare să

[121] Adică are intuiţia că Unul (Binele) nu poate fi afirmat. Altminteri, Plotin spune că nimeni nu poate susţine în mod serios că Intelectul nu e un bine, deoarece omul gîndeşte binele prin Intelect; deci cele două se potrivesc, se întîlnesc.

[122] V. Aristotel, *Met.*, A,1.

[123] Acest cineva e desigur Platon din *Philebos* pe care Plotin căuta să-l explice şi să-l justifice.

se amestece cu Intelectul. Dar nici acele bucurii ale Sufletului ce ar fi iraționale, nu /ar fi în stare/!

Însă *un anume /element/*, cum s-ar zice, *răspîndit deasupra* <ἐπιθέον>[124] trebuie să urmeze oricărei activități, dispoziții, dar și vieții; potrivit cu acel element pentru /dispoziția/ care se dezvoltă după natură există lucrul care i se opune și un ceva amestecat cu contrariul său, care nu îngăduie ca viața să-și aparțină sieși. Dar pentru cealaltă /dispoziție/ există acțiunea „pură și curată"[125], viața într-o dispoziție luminoasă; considerînd o astfel de dispoziție a Intelectului ca fiind plăcută foarte și cea mai preferabilă, /ei, platonicienii/ spun că ea este amestecată cu plăcerea *din pricina dificultății de a o denumi în mod propriu.* La fel, /Platon/ face ca și restul numelor, căpătînd sens metaforic, să ne apară plăcute – „beat de nectar"[126], „la ospăț și la sărbătoare"[127]; pe deasupra, „Tatăl zîmbi"[128] și nenumărate alte asemenea rostiri ale poeților.

Într-adevăr, Acolo există și starea de mulțumire, obiectul celei mai mari iubiri și al dorului necuprins care nu au devenire, nici nu se află în mișcare; dar există și Cauza care le dăruie culoare, luminează și strălucește. De aceea /Platon/ adaugă și adevăr *amestecului*, îl face pe Măsurător să stea înaintea /adevărului/; afirmă că de Acolo vin în amestec *proporția* și *frumusețea* și că se duc la frumos.[129] Încît noi am putea /trăi/ potrivit cu acest /Principiu/ și ne-am afla de partea acestuia <ἐν τούτου μοίρᾳ>.[130]

Dar cu adevărat obiectul năzuinței noastre, într-un alt fel, /sîntem/ noi înșine pentru noi înșine, care ne conducem pe noi înșine la cel mai mare bine pentru noi înșine – acesta este *proporția, frumosul și Forma necompusă* <ἀσύνθετον>[131], o viață luminoasă, intelectuală, frumoasă!

---

[124] Alți editori citesc: ἐπίθετον, „adăugat".

[125] *Philebos*, 52d.

[126] *Banchetul*, 203b.

[127] *Banchetul*, 247a – ușor parafrazat.

[128] Formula homerică, *Iliada*, V, 426. Se vede de aici, mai întîi că Plotin considera miturile lui Platon asociabile poeziei; apoi că Homer era și el considerat „filozof", exprimînd metaforic adevăruri ascunse.

[129] *Philebos*, 64b-65a.

[130] Finalul textului incert, uneori emendat de editori. Am adoptat formula și traducerea propuse de Theiler (PH) și nu textul manuscriselor, <ἐν τούτῳ μοίρας > urmat de alți editori, care au interpretat diferit fraza.

[131] Textul manuscriselor are σύνθετον, adică „compusă", acceptat de unii editori HS1, Hadot, emendat de alții, precum HS2, Armstrong etc.

31. Or, deoarece toate sînt frumoase prin Acela care se află înaintea lor şi are lumina, Intelectul /posedă/ strălucirea activității intelectuale, prin care iluminează natura. Iar Sufletul posedă puterea îndreptată spre viață, de vreme ce o viață mai abundentă vine spre el. S-a înălțat deci /Intelectul/ Acolo şi a rămas cu iubirea de a sta lîngă Acela.

Şi întorcîndu-se Sufletul, acela care e capabil, după cum a cunoscut şi a văzut, astfel s-a bucurat de privelişte şi a fost uluit de cîte lucruri erau de văzut. Şi a văzut, cumva uluit şi, avînd în sine ceva din El, s-a bucurat şi, în această condiție, s-a umplut de dor, după cum cei stîrniți de portretul iubitului doresc să-l vadă pe iubitul însuşi. *Şi aşa după cum Aici, cei îndrăgostiți se dichisesc ca să se asemene cu iubitul*[132], aduc la asemănare şi trupurile /făcute/ mai alese şi Sufletele, încît să nu ajungă mai prejos în cumpătare şi orice altă virtute proprie iubitului – altminteri ar fi alungați de asemenea iubiți – or, aceşti îndrăgostiți sînt cei în stare să se unească /cu iubitul/; în acelaşi fel şi Sufletul îl iubeşte pe Acela, fiind stîrnit de Acela să-l iubească de la început. Şi acel Suflet care are iubirea la îndemînă, nu aşteaptă amintirea frumuseților de Aici; avînd iubirea, chiar dacă nu ştie că o are, caută mereu vrînd să se întoarcă spre Acela şi dispreţuindu-le pe cele de Aici; văzînd frumusețile din tot acest Univers vizibil, le disprețuieşte, fiindcă vede că ele se află în carne şi trupuri, pîngărite de actuala lor locuință, despărțite prin mărimi /corporale/ şi nefiind Frumusețile în ele însele. Căci acestea din urmă, aşa cum sînt ele, *nu ar îndrăzni să se afunde în noroiul trupurilor, mînjindu-se pe sine şi să se facă nevăzute!*

Şi cînd /Sufletul/ le va vedea pe acestea de Aici scurgîndu-se în lături, deja ştie foarte bine că ele posedă de Altundeva /frumusețea/ ce se răsfrînge pe deasupra lor. Apoi el este purtat într-Acolo, fiind grozav în a descoperi ceea ce iubeşte şi nu se opreşte înainte de a-l poseda, dacă nu cumva i-ar înlătura cineva chiar iubirea aceasta. Iar cînd vede că toate sînt frumoase şi adevărate, devine mai puternic, fiind plin de viață autentică şi devenind el însuşi ceea-ce-este /ceva/ cu adevărat, căpătînd înțelegere autentică, se simte aproape de ceea ce căuta demult.

32. Unde, deci, se află Cel care a creat o frumusețe atît de măreață, o viață atît de măreață şi care a zămislit Ființa? Vezi frumusețea

[132] *Cf. 1*, I.6, 9, (vol. 1), nota 45.

de pe Forme, ele însele cu toatele pline de varietate: e frumos să te opreşti Aici. Dar cel care e la nivelul frumosului trebuie să privească /pe Acela/ de unde provin acestea şi de unde s-au făcut ele frumoase!

Or, trebuie ca Acela să nu fie nici una dintre aceste /Forme frumoase/. *Căci va fi una dintre ele, va fi o parte din ele.* /El nu e/ nici vreo astfel de Formă, nici vreo putere, nici, de asemenea ansamblul /puterilor/ generate şi existente Aici, ci /El/ trebuie să fie deasupra tuturor puterilor şi deasupra tuturor Formelor.[133] *Principiul este Neformă,* nu e ceva care are nevoie de Formă, ci Acela de unde provine orice Formă intelectuală. Căci cel generat, dacă a fost generat, ar trebui să devină un *ceva* şi ar avea o *formă proprie*. Dar cel pe care nimeni nu l-a făcut, ar putea oare fi făcut să fie un *ceva*?

El nu e nici unul dintre cele-ce-sînt /ceva/ şi /este/ toate. Nu este nici unul, fiindcă cele-ce-sînt /ceva/ Îi sînt posterioare; *este toate, însă, fiindcă ele provin din El.* Dar ce mărime ar avea El, putînd să le facă pe toate? Răspund că El ar fi nemărginit, dar, dacă este nemărginit, nu ar putea avea nici o mărime! Căci mărimea se află în lucrurile care vin la urmă de tot. Şi e necesar ca El însuşi, dacă va face şi mărimea, să *nu* aibă mărime. Căci ceea ce e mare după Fiinţă nu e cantitate. Dar ceva, venit după El, ar putea avea mărime. Mărimea Lui înseamnă că nimic nu e mai puternic decît El şi că nu poate fi egal /cu El/. Într-adevăr, cu care dintre ceea ce-I aparţine ar putea vreun /alt/ lucru ajunge egal, atunci cînd acesta nu are nimic egal /cu El/?

Iar faptul că El este etern şi că ajunge la toate nu-L face să fie măsură /pentru lucruri/, dar nici nemăsură: într-adevăr, cum ar putea El măsura celelalte lucruri? Nu este deci nici figură. Însă tocmai orice lucru dorit căruia nu i-ai putea percepe nici figură, nici formă ar fi cel mai dorit şi cel mai iubit, şi iubirea /pentru el/ nemăsurată ar fi! Căci în acest caz iubirea nu este limitată, fiindcă nici obiectul iubirii /nu este/, ci iubirea pentru Acesta ar fi nemăsurată! Astel încît şi frumuseţea Lui este într-alt fel şi *este frumuseţe pe deasupra frumuseţii!*

---

[133] Spre deosebire de Armstrong, cred că „Aici" desemnează lumea senzorială. Plotin descrie succesiunea „celor trei lumi" şi faptul că Unul (Binele) nu se poate confunda nici cu vreo Formă, nici cu ansamblul lumii senzoriale.

Căci nefiind nimic /determinat/, ce fel de frumusețe este /El/? Fiind obiect al iubirii, El ar fi cel care naşte frumusețea. /El/ e, aşadar, o putere – floarea oricărei frumuseți, creatoare de frumusețe.[134] Căci El naşte frumusețea şi o face mai frumoasă prin prisosul de frumusețe de la Sine, încît El este principiul şi limita frumuseții. Fiind El principiul frumuseții, creează frumosul al cărui principiu este, şi *creează frumosul nu cu Formă.* Însă chiar dacă ceea ce naşte este fără Formă, totuşi, într-un alt fel, acesta are Formă. Căci numita „Formă" este „Formă" numai în altceva, dar luată în sine ea este Neformă. Aşadar, capătă formă ceea ce participă la frumos, nu frumusețea.

33. De aceea, atunci cînd se vorbeşte despre frumusețe, trebuie mai abitir fugit de o atare formă şi nu trebuie reprezentată înaintea ochilor, pentru ca să nu cazi dinspre Frumos, ajungînd la ceea ce e numit /frumos/ printr-o participare întunecată /la el/. Iar *Forma fără figură* <ἄμορφον εἶδος > e frumoasă, dacă e Formă – cu atît mai mult cu cît ai dezbrăca-o de orice figură, de exemplu de cea din raționament, prin care spunem că un concept se distinge de un altul, precum că „dreptatea şi cumpătarea, deşi diferite între ele, ambele sînt frumoase". Atunci cînd Intelectul gîndeşte ceva aparte, el e diminuat, chiar şi dacă el ar cuprinde laolaltă toate /obiectele/ din domeniul inteligibil. Dacă gîndeşte /pe rînd/ fiecare /obiect inteligibil/, posedă atunci o singură Formă inteligiblă. Dacă le priveşte pe toate laolaltă, /posedă/ un fel de formă variată; se află încă tot în deficit. /Se întreabă/ atunci în ce fel trebuie să contemple pe Cel care se află deasupra /inteligibilului/ preafrumos, variat şi nevariat la care năzuieşte Sufletul, care nu spune de ce Îl doreşte pe unul ca acesta. Dar raționamentul spune că El este în mod autentic /obiectul iubirii/, dacă natura Binelui şi a Celui mai vrednic de iubire se află în ceea ce-i cu desăvîrşire fără formă.

De aceea, cînd îi arăți Sufletului orice lucru /senzorial/, înălțîndu-l pe acesta spre Formă, Sufletul va căuta altceva mai sus de /Formă/, pe Acela care a dat Formă.

Şi raționamentul spune că ceea ce are figură, figura şi Forma sa sînt un tot delimitat de măsură, dar acesta nu e totul, nu e

---

[134] Se poate traduce şi: „El e, aşadar, o putere pentru orice, o floare pentru frumusețe."

autosuficient, nici frumos de la sine, căci şi el este amestecat. Trebuie deci ca aceste /Forme/ să fie frumoase, dar ceea ce e cu adevărat /frumos/, sau *suprafrumosul*, să nu fie delimitat de măsură. Iar dacă e aşa, El nu e configurat, nici nu e Formă. *Primul /Frumos/ şi /Frumosul/ de primă instanţă sînt, aşadar, Neformă, iar Frumuseţea este Acela – natura Binelui.*

O dovadă o aduce şi experienţa îndrăgostiţilor: atîta timp cît /dorinţa/ se află în acel om care are tipul senzorial, /omul/ încă nu iubeşte. Cînd însă omul desprins de acela, el însuşi fiind în sine, zămisleşte un aspect non-senzorial în Sufletul indivizibil, atunci creşte iubirea. El caută să-l privească pe iubit, pentru ca acela să-l învioreze pe cel care se veştejea. Iar dacă ar înţelege că trebuie să treacă spre ceea ce e mai lipsit de formă, va năzui către Acela. Şi /este/ ceea ce a simţit dintr-un început: iubirea pentru o mare lumină *pornită de la o strălucire întunecată. Căci urma Neformei este Formă.*

Acesta, prin urmare, naşte Forma, nu Forma pe El; şi o naşte cînd s-ar ivi pe acolo Materia. În mod necesar, Materia este cea mai îndepărtată /de El/, pentru că ea nu posedă de la sine nici măcar una dintre formele cele mai de pe urmă. Or, dacă Materia nu este obiect al iubirii, ci /este astfel/ ceea ce este format prin intermediul Formei, apoi Forma de deasupra Materiei venită de la Suflet, dacă Sufletul este în mai mare măsură Formă şi este în mai mare măsură obiect al iubirii, Intelectul e mai mult Formă decît Sufletul şi încă mai vrednic de iubire, atunci cea dintîi natură a Frumosului trebuie considerată Neformă.

34. Şi nu mai trebuie să ne minunăm dacă cel care creează dorurile cele grozave este desprins cu totul chiar şi de Forma inteligibilă. De vreme ce şi Sufletul, atunci cînd ar cunoaşte o iubire intensă pentru Acela, dezbracă orice formă pe care o are, şi oricare ar fi /forma/ inteligibilului din sine /o dezbracă/. Căci nu e cu putinţă ca cineva care posedă altceva şi acţionează în legătură cu acel lucru să *vadă şi să fie pus în armonie.* Ci este necesar ca */natura Sufletului/*[135] să nu aibă nici ceva rău, dar nici ceva bun şi nimic altceva la îndemînă, pentru ca să-L primească *ea singură pe Cel singur.*[136]

[135] V. vol. I, LPIF § G, 5 (p. 41).
[136] *Cf. 9*, VI.9, 11 (vol. 1, p. 311)

Iar cînd natura Sufletului ar avea norocul să-L întîlnească şi El ar veni la ea, mai curînd cînd, fiind prezent, El s-ar ivi dacă ea ar arăta spatele celor prezente, atunci ea se găteşte să fie cît se poate de frumoasă şi se îndreaptă spre asemănarea /cu El/. (Gătirea şi aranjarea sînt cumva limpezi pentru cei care se gătesc.) Văzîndu-L ea în sine ivindu-se *pe neaşteptate* (nu mai există nimic între ei, nici nu mai sînt doi, ci ambii – unul; căci nu i-ai mai putea distinge, cît timp El este prezent, fapt pe care-l imită şi iubiții de Aici care vor să se contopească), ea nu-şi mai percepe corpul, fiindcă este în El, nici nu afirmă că ea însăşi este altceva; într-adevăr, /nu-i/ nici om, nici vietuitoare, nici existență, nici univers (căci contemplarea acestora cumva i-ar abate atenția), nici n-are timp de ele, nici nu le vrea, ci, căutîndu-L pe El, Îl întîmpină cînd e prezent, şi pe Acela Îl priveşte în locul ei. Cine fiind ea, /Îl/ priveşte? Nici măcar asta n-are timp să vadă!

Atunci nu L-ar mai schimba pe El pentru nimic din toate, nici dacă cineva i-ar dărui întreg Cerul, dat fiind că nu există nimic mai bun, nici un bine mai mare. Şi nici nu dă fuga mai sus; toate celelalte sînt proprii unui /Suflet/ care coboară, chiar dacă ar fi /în sine/ înalte. Astfel că atunci deține dreapta judecată şi ştie că Acesta este cel la care a năzuit; atunci stabileşte că nu există nimic mai bun decît El. Căci Acolo nu te poți înşela.

Sau unde ar putea întîlni ceva mai adevărat decît Adevărul? Ceea ce /natura Sufletului/ spune că /El/ este, /aceea/ El este; *mai tîrziu* o spune, *în tăcere* o spune şi, fericită, nu se înşală că e fericită. O spune fără ca trupul să-i fie ațîțat, ci devenind ceea ce era cîndva, cînd era fericită. Dar toate cele care înainte îi plăceau – slujbe, ori măriri, ori avuții, ori frumuseți, ori ştiințe – pe toate le evocă disprețuindu-le; or, n-ar putea să le evoce astfel, dacă nu ar fi întîlnit realități mai bune decît ele. Şi nici nu se teme că va păți ceva; ea nici măcar nu /le/ vede deloc cînd este laolaltă cu El. Iar dacă şi restul preocupărilor sale va pieri, ea vrea asta, ea o doreşte mult, pentru ca să fie singură cu El. La atîta fericire ajunge!

35. O astfel de condiție are natura Sufletului în acel moment, *încît disprețuieşte chiar şi faptul de a gîndi*, pe care în alt timp îl prețuise, fiindcă a gîndi înseamnă o mişcare, dar Sufletul nu vrea să se mişte. Şi nici măcar pe Acela pe care Îl vede *nu-l afirmă*, deşi

Intelect devenind Sufletul, el Îl priveşte – devenit, ca să spunem aşa, „intelectualizat" <νοωθεῖσα> şi ajuns în „locul inteligibil".[137] Or, cînd ajunge în acel /loc/ şi este alături de el, posedînd inteligibilul, gîndeşte; dar în momentul cînd l-ar vedea pe acel Zeu, înlătură deja totul.

La fel se întîmplă cu cineva care, după ce intră într-o casă variată şi în acest fel frumoasă, priveşte fiecare dintre lucrurile variate dinăuntru şi le admiră, înainte de a-l vedea pe stăpînul casei; dar, odată ce-L vede şi se bucură fiindcă El nu este în rînd cu natura podoabelor din casă, ci e vrednic de o viziune autentică. Atunci, lăsînd deoparte celelalte lucruri, numai pe El L-ar privi în restul timpului. Apoi, privindu-L şi nedezlipindu-şi privirea, nu mai vede o privelişte datorită continuităţii vederii, ci va amesteca vederea proprie cu viziunea, astfel încît lucrul văzut în el mai înainte s-a făcut vedere; cît despre toate celelalte privelişti, le-ar da uitării!

Imaginea aceasta ar putea, probabil, păstra analogia, cu condiţia să nu fie om cel care stă înaintea privitorului frumuseţilor din casă, ci un anume Zeu, acesta neivindu-se pentru vederea /ochilor/, ci umplînd Sufletul celui care contemplă.

Şi e cu putinţă ca Intelectul să aibă, pe de o parte, puterea de a gîndi, în măsura în care priveşte la /inteligibilele/ din sine; pe de altă parte, /are/ puterea /de a contempla/ printr-o *intuiţie imediată* şi o *receptare directă*, în măsura în care /acele existenţe/ *sînt mai presus de sine*, putere potrivit cu care şi mai înainte numai a văzut; dar, văzînd, mai tîrziu a căpătat inteligenţă şi este /de acum/ una.

Şi prima putere este viziunea unui Intelect cu inteligenţă, dar cealaltă aparţine unui Intelect îndrăgostit, cînd îşi iese din minţi – „îmbătat de nectar"[138]! Atunci, îndrăgostit fiind, se destinde în fericire prin săturare. Şi e mai bine ca el să fie mai curînd beat decît prea treaz în raport cu o astfel de beţie.

Însă acel Intelect vede, pe rînd, unele realităţi la un anume moment, alteori – pe altele? Nu. Raţiunea care instruieşte produce devenirea aceasta /în timp/, dar cealaltă /Intelectul/ posedă etern faptul de a gîndi, deşi îl posedă şi pe cel de a nu gîndi; însă /el poate/ să-L privească pe Acela în alt chip /decît prin gîndire/.

[137] *Republica*, 508c şi 517b.

[138] *Banchetul*, 203b, unde Platon se referă la Poros.

Într-adevăr, privindu-L, el are creaturile şi le simte născîndu-se şi fiind în el. Şi, dacă le vede, se spune că gîndeşte, dar pe Acela urmează să-l gîndească ca fiind în putere. Iar natura Sufletului, parcă amestecînd şi pierzînd Intelectul ce rămîne în ea, sau mai curînd Intelectul ei vede cel dintîi; viziunea ajunge la ea şi cei doi devin unul singur.

Iar Binele este întins peste ei şi, în potrivire cu alcătuirea ambilor, dă fuga asupra lor, stă deasupră-le, dîndu-le un simțămînt şi o privelişte fericită care îi uneşte. Îi înalță atît de sus, încît ei nu mai sînt într-un loc, nici în altceva unde prin fire ceva e în altceva. Căci nici El /Binele/ nu este *undeva.* „Locul inteligibil" se află în El, *dar El nu e în altceva.*[139] De aceea, nici Sufletul nu se mai mişcă în acel moment, pentru că nici El /nu se mişcă/. Şi nu e deci nici Suflet, fiindcă Acela nici nu trăieşte, ci se află deasupra faptului de a trăi. Nu e nici Intelect, fiindcă /Acela/ nici nu gîndeşte. Căci trebuie ca /Sufletul/ să se asemene /cu El/. Or, *El nici măcar nu gîndeşte că nu gîndeşte!*

36. Celelalte chestiuni sînt clare, chiar s-a spus ceva şi despre acest subiect. Totuşi acum mai trebuie vorbit /despre el/ pe scurt, dacă vrem să pornim din acel punct, dar să avansăm prin raționamente:

Cunoaşterea sau *atingerea* Binelui este lucrul suprem şi, spune /Platon/, este „cunoştința supremă" <μέγιστον μάθημα>; el nu se referă la faptul de a privi la El ca la o cunoştință /pozitivă/, ci la faptul de a afla mai înainte unele lucruri în legătură cu El.[140] Într-adevăr, şi analogiile ne învață, şi eliminarea /atributelor pozitive/, şi cunoaşterea celor provenite de la El, şi ascensiunea treptată. Ne poartă spre El purificările, virtuțile, buna orînduire, urcuşul în inteligibil, aşezarea deasupra acestuia şi ospățul cu cele de Acolo!

Oricine ajunge deodată văzător şi viziune – el însuşi pe sine văzîndu-se şi văzînd şi restul –, ajungînd Ființă, Intelect şi „Viețuitor complet", nu L-ar mai putea privi din afară. Ajungînd aici, este aproape /de Bine/ iar acest „în continuare" şi „aproapele"

---

[139] V. nota 88. Deşi Plotin utilizează pronumele masculin şi nu pe cel neutru, este vorba despre Bine (Unu), şi nu despre Intelect. Pentru Plotin Intelectul este consubstanțial cu „locul inteligibil" şi se află în Unu, care, fiind principiu absolut, nu se mai află în nimic.

[140] *Republica*, 505a.

deja aruncă văpaie peste întreg inteligibilul. Acolo laşi deoparte orice cunoştinţă; pînă într-un anume loc ai primit învăţătura. Fiind aşezat în Frumuseţe, gîndeşti pînă acolo unde te afli. Dar, fiind purtat dincolo de chiar *talazul însuşi al Intelectului, luat pe sus de valul umflat al acestuia*, ai văzut pe neaşteptate, fără să vezi în ce fel; ci viziunea, umplîndu-ţi ochii de lumină, nu te-a făcut ca prin lumină să vezi altceva, ci ceea ce vedeai era ea – lumina!

Căci nu era în el, pe de o parte, obiectul vederii, pe de alta – lumina Lui, nici Intelectul, pe de o parte, şi obiectul intelecţiei, pe de alta, ci exista o iluminare care le năştea pe ele pentru mai tîrziu, lăsîndu-le să fie cu El. *El, iluminare numai, năştea Intelectul, fără să se stingă pe Sine atunci cînd îl năştea*, ci rămînînd El însuşi, în vreme ce Intelectul se naşte, deoarece există /Binele/. Căci dacă nu ar fi fost Ceva de acest fel, /Intelectul/ nu s-ar fi constituit.

37. Unii /filozofi/, dacă îi dau Lui gîndire, nu i-au dat /gîndirea lucrurilor/ inferioare şi a celor care decurg din ea.[141] Însă acest lucru este absurd – spun unii – ca El să nu cunoască celelalte existenţe.[142] Însă ceilalţi filozofi, neaflînd ceva mai nobil decît /Binele/, i-au dat să fie Gîndirea de sine, de parcă prin gîndire El urma să fie mai măreţ, iar faptul de a gîndi să fie mai bun decît ceea ce este El luat în sine însuşi, fără ca El însuşi să facă nobilă gîndirea.[143] Căci prin ce anume va avea măreţia, prin gîndire sau prin El însuşi? Dacă prin gîndire, El însuşi nu va avea măreţie, sau mai puţină /măreţie/. Dacă însă o va avea prin sine însuşi, El va fi desăvîrşit înainte de gîndire şi nu se desăvîrşeşte prin gîndire.

Iar dacă /are măreţia/ pentru că este actualizare şi nu virtualitate, trebuie să gîndească.[144] Dacă este o Fiinţă care gîndeşte etern şi /filozofii respectivi/ îi atribuie actualizarea, ei totuşi vorbesc despre două entităţi – Fiinţa şi gîndirea – şi nu despre una simplă, ci îi adaugă Lui ceva diferit, precum ochilor /ei le adaugă/ vederea efectivă, chiar dacă văd etern.[145]

---

[141] Evident, Aristotel în *Metafizica*, XII, 9.

[142] Ar fi vorba despre stoici, care atribuiau Zeului providenţa.

[143] Referinţa este la Aristotel, *Metafizica*, XII, 9: „Aşadar, El se gîndeşte pe sine de vreme ce El este cel mai bun, iar gîndirea sa este gîndire a gîndirii."

[144] Aristotel, *ibidem*.

[145] V. Aristotel, *Despre suflet*.

Pe de altă parte, dacă ei susțin că /Binele/ este în actualizare, pentru că şi gîndirea e actualizare, El nu ar putea gîndi fiind gîndire, după cum nici mişcarea nu s-ar putea mişca.

Cum aşa? Nu spuneți voi înşivă că acelea (principiile) sînt Ființă şi actualizare? Sîntem de acord că /principiile/ sînt numeroase şi că ele sînt diferite, *dar /afirmăm/ că Primul este simplu;* şi noi îi acordăm /Intelectului/ gîndirea ca venind el din Altceva şi /îl reprezentăm/ ca şi cînd şi-ar căuta Ființa sa, pe sine şi pe Creator, fiind reîntors în viziunea sa şi cunoscînd în acel moment că e pe drept Intelect. Dar Cel care nici nu se naşte, nici nu posedă /nimic/ înainte de sine însuşi, ci e etern ceea ce este, ce motiv va avea să gîndească? Iată de ce, pe bună dreptate, Platon spune că */Binele/ este peste Intelect.*[146]

Într-adevăr, dacă Intelectul nu gîndeşte este neintelect <ἀνόητος>. Cel care, prin natură, posedă gîndirea şi nu ar avea această activitate, este neintelect. Dar în cazul Celui lipsit de orice activitate, de ce, atribuindu-i această activitate /gîndirea/, L-ai învinui, în temeiul faptului că e privat de ea, că nu activează? E ca şi cînd ai spune că El e „non-medic"! Dar /spunem/ că El nu are nici o lucrare, fiindcă nu-i revine să facă nimic. *Căci El e autosuficient* şi nu trebuie să caute nimic în afară de Sine care e peste toate realitățile. El e autosuficient pentru Sine şi pentru tot restul, fiind ceea ce este.

38. Şi El nu e nici „este". Căci El nici de „este" nu are nevoie. Asta fiindcă nici predicatul „este bun" nu-I revine, ci revine celui căruia îi revine „este". Or, pe „este" nu /i-L atribuim/ ca pe /copula/ care face ca un predicat să revină unui subiect, ci ca semnificînd *că este.*[147] Afirmăm *binele* despre El, fără să-L desemnăm pe El, fără să predicăm /ceva/ despre El, *cum că /binele/ îi revine,* ci fiindcă El /este/. Apoi nici măcar nu credem nimerit să spunem că „El este bine", şi nici pe „le" nu-l adăugăm la „bine"/spunînd „Binele"/; însă neavînd puterea să clarificăm /statutul Său/, dacă cineva L-ar înlătura complet, pentru ca să nu vorbim de subiect într-un caz

---

[146] *Republica,* 509b.

[147] Unul (Binele) ca Existență pură, nerelaționată. V.LPIF, §H. 5, 5, pp. 107-109.

ceva, într-altul – de predicat, procedăm astfel încît El să nu mai aibă nevoie de „este": spunem în acest fel: „Binele".

Dar cine va accepta o natură care nu are dimensiunea percepției şi a cunoaşterii de sine? Oare ce va cunoaşte? Pe „Eu sînt"? Dar El nu este. De ce să nu spună: „Eu sînt bine"? Răspund din nou că „este" ar fi un predicat al Său. Însă îl va spune numai pe „Bine" adăugînd ceva. Cineva l-ar putea gîndi pe „bine" fără „este", dacă nu l-ar predica despre un subiect. Gîndindu-se însă pe Sine că e bine, El va gîndi pe deplin: „Eu sînt Binele". Iar dacă nu /va gîndi astfel/, va gîndi „bine", dar nu va avea prezent faptul că El însuşi este în stare să gîndească aceasta. Trebuie, prin urmare, să existe gîndirea „Eu sînt Bine".

Iar dacă gîndirea însăşi este Binele, ea nu va fi gîndirea despre El, ci despre bine şi El nu va fi Binele, ci gîndirea /va fi Binele/. Însă dacă gîndirea despre Bine este diferită de Bine, există deja Binele înaintea gîndirii Lui. Or, dacă există Binele autosuficient înaintea gîndirii, fiind autosuficient Sieşi în ce priveşte Binele, n-ar avea deloc nevoie de gîndire. *De unde rezultă că, în calitate de Bine, El nu se gîndeşte pe Sine!*

39. Dar în calitate de ce? Răspund că nimic altceva nu se află prezent pentru El, ci va avea numai o anume *atenție simplă* <ἐπιβολή> a Lui către Sine. Dar atunci cînd nu există, pentru a spune astfel, vreun interval sau o diferență /a Sa/ față de Sine, ce ar ar putea fi această atenție către Sine decît El însuşi? De aceea pe drept cuvînt /Platon/ acceptă o alteritate, acolo unde există Intelect şi Ființă.[148] Căci întotdeauna trebuie conceput *Intelectul ca alteritate şi identitate,* dacă el gîndeşte. Într-adevăr, el nu se va distinge pe sine de inteligibil prin posesia a ceva diferit față de el şi nu va gîndi toate realitățile, dacă nu apare nici o alteritate pentru ca /el/ să fie toate /realitățile/. Şi nici nu ar putea exista două /entități în absența alterității/. Apoi, dacă va gîndi, *totuşi nu se va gîndi numai pe sine,* dacă în general va gîndi.

Din ce cauză însă nu le va gîndi /în acest caz/ pe toate? Oare nu va fi în stare? În general el nu va fi un simplu subiect ce se gîndeşte pe sine, ci trebuie ca gîndirea de sine să aibă un obiect diferit /de sine/, dacă ceva ar putea în general să se gîndească pe sine.

---

[148] Platon, *Sofistul*, 254-255.

Am spus însă că nu /există/ gîndire a Acestuia <τούτου>[149], nici dacă /El/ ar vrea să se vadă ca pe un alt sine însuşi. Dacă El gîndeşte, devine multiplu, inteligibil, subiect al gîndirii, în mişcare şi cîte altele se cuvin Intelectului. În afară de asta, se cuvine notat şi lucrul acela pe care l-am afirmat deja în mai multe locuri, anume că fiecare gîndire, dacă urmează să fie gîndire, trebuie să fie ceva variat; dar lucrul simplu şi în întregul său identic, de pildă o mişcare, dacă ar fi asemenea unui contact, nu posedă nimic intelectual. Şi atunci? Nu le va cunoaşte nici pe celelalte, nici pe sine? [„Va sta locului măreț."][150] Celelalte Îi sînt posterioare. Şi El era înainte de ele ceea ce era; iar gîndirea le vine adăugată, nefiind aceeaşi întotdeauna şi neaparținînd unor realități stabile. Şi chiar dacă El ar gîndi realități stabile, El ar fi multiplu. Căci nu le va poseda pe cele posterioare laolaltă cu gîndirea şi nici Ființa /lor n-o va poseda/, în vreme ce gîndurile Lui să fie numai reflecții goale de conținut! *Cît despre providență, ea e asigurată deoarece El însuşi, de unde provin toate, există.*

Şi cum se raportează la El însuşi, dacă nu /se gîndeşte/ pe sine? „Va sta locului măreț."[151] Căci spune Platon, vorbind despre Ființă, că ea va gîndi, dar că nu va sta locului măreață, dat fiind că Ființa gîndeşte, iar Cel care nu gîndeşte *stă locului măreț.* Expresia „va sta locului măreț" /o foloseşte/ deoarece nu a putut să explice altfel; el crede că cel care depăşeşte gîndirea e cu adevărat *măreț şi preamăreț!*

40. Că nu trebuie să existe la El gîndire, ar putea-o şti cei *care au intrat în atingere cu aşa ceva.* Trebuie totuşi venit cu unele încurajări /suplimentare/, peste cele arătate, dacă cumva se poate arăta asta prin cuvinte. Trebuie însă ca discursul să aibă amestecate constrîngerea /logică/ şi persuasiunea /retorică/.

Aşadar, trebuie ştiut de către cel care urmează să cunoască /acestea/ că *orice gîndire pleacă de la ceva şi este despre ceva.* Or, pe de-o

---

[149] Corecție a lui Igal, urmată de Armstrong şi de Hadot. Manuscrisele dau: τοῦτον, ceea ce face ca propoziția să însemne: „Acesta nu este gîndire."

[150] Pasaj considerat interpolat, deoarece citatul din *Sofistul* revine ceva mai jos.

[151] *Sofistul*, 248d-249a. Exemplu de interpretare „abuzivă" a lui Plotin. Platon critică teoria „prietenilor Ideilor" care văd Ideile sau Formele în acest fel.

parte, există o gîndire care, stînd împreună cu lucrul de unde pleacă, are drept *supus* <ὑποκείμενον> lucrul despre care ea gîndeşte; or, cumva ca ceva *suprapus* <ὑπερκείμενον>, ea devine o actualizare a acelui lucru, umplîndu-l pe acela aflat în virtualitate, fără ca ea să genereze /ceva/. Ea este gîndirea despre acel lucru şi numai atît, căruia ea îi aduce cumva împlinirea.

Pe de altă parte, există gîndirea unită cu Ființa, ce constituie Ființa; ea nu ar putea rămîne în Acela de unde a provenit. Căci nu ar fi putut genera ceva, rămînînd în Acela. Or, fiind putere de a genera de la sine, a generat, iar actualizarea ei este Ființa. Ea este împreună /cu Ființa/ şi în Ființă. Gîndirea şi Ființa aceasta nu sînt ceva diferit şi, din nou, nu sînt ceva diferit, decît numai în noțiune, în măsura în care natura /sa/ se gîndeşte pe sine. /Ele formează/ obiectul şi subiectul gîndirii, ceea ce reprezintă o multiplicitate, aşa cum s-a arătat de multe ori.

Şi ea este prima actualizare care aduce la Ființă o *existență constituită* <ὑπόστασις>, şi chiar imagine fiind, e a Altuia atît de mare, încît ea a devenit Ființă.

Însă dacă ea ar fi /gîndirea/ Aceluia, dar nu ar veni de la Acela, ea nu ar fi *decît* /gîndirea/ Aceluia şi nu ar fi o *existență constituită în sine*. Pe de altă parte însă, fiind ea *prima* actualizare şi *prima* gîndire, nu ar putea avea înaintea ei nici actualizare, nici gîndire. Prin urmare, dacă cineva trece dincolo de această Ființă şi gîndire, nu va ajunge nici la Ființă, nici la gîndire, ci va ajunge „mai presus de Ființă" şi de gîndire, la ceva minunat, care nici nu posedă în Sine nici Ființă, nici gîndire, ci *este singur El cu Sine*, neavînd nevoie de nici una dintre existențele provenite din El.

Căci *El nu a generat actualizare, fiind actualizat mai înainte*. Căci ar fi fost deja, înainte de a ajunge să fie. Şi nici nu a generat gîndire gîndind /mai înainte/. Căci ar fi gîndit deja, înainte de a ajunge gîndire. Într-adevăr, dacă gîndirea este a Binelui, este inferioară Lui. În consecință, nu ar putea exista gîndire a Binelui, vreau să spun „a Binelui" nu în sensul că nu se poate gîndi Binele – fie aceasta acceptat – ci că în Binele însuşi nu există gîndire.[152] Altminteri, vor fi totuna Binele şi ceea ce îi este inferior – gîndirea Lui.

[152] În greacă, gîndirea Binelui <τοῦ ἀγαθοῦ νόησις> înseamnă deopotrivă „gîndire care are ca obiect Binele", cît şi „gîndire care are ca subiect Binele".

Iar dacă /gîndirea/ va fi inferioară /Binelui/, gîndirea şi Fiinţa vor fi totuna. Iar dacă gîndirea este superioară /Binelui/, inteligibilul va fi inferior. Prin urmare, nu există gîndire în Bine, ci fiind ea inferioară /Binelui/ şi căpătînd valoare datorită acestui Bine, va fi în altă parte decît e El. Ea îl va lăsa liber pe Acela precum de altele, tot la fel şi de sine însăşi.

Fiind liber de gîndire, *El este pur şi simplu ceea ce este*, fără să fie împiedicat de prezenţa gîndirii să fie pur şi simplu unul.

Iar dacă cineva îl face şi pe Acesta[153] să fie deopotrivă subiect şi obiect al gîndirii, de asemenea Fiinţă şi gîndire unită cu Fiinţa, şi în acest fel vrea să-L facă să se gîndească pe Sine, va fi nevoie de un altul, anume de acesta înainte de El, deoarece actualizarea şi gîndirea sînt fie desăvîrşiri ale altui substrat, fie, dacă /gîndirea/ este constituită împreună /cu substratul ei/, chiar ea are o altă natură anterioară sieşi, prin care faptul de a gîndi devine verosimil. Căci are ce să gîndească, fiindcă există un Altul înaintea ei. Iar cînd se va gîndi pe sine, /va fi/ precum ar afla ceea ce avea în sine de la viziunea Aceluia.

Dar Cel care nu are nimic altceva înainte de Sine, care nu convieţuieşte cu nimeni care /să provină/ de la altul, oare ce să gîndească şi în ce fel să se gîndească pe Sine? Ce căuta oare, sau ce dorea? Sau /să gîndească/ cît de mare e puterea Sa, ca şi cînd ar fi în afara Sa, în măsura în care o gîndea? Vreau să spun: să ştie dacă una este puterea Sa pe care a cunoscut-o, alta aceea prin care a cunoscut. Dar dacă ea este *una singură*, ce va mai căuta?

41. De fapt, se pare că faptul de a gîndi dă ajutor naturilor, desigur, divine, şi totuşi mai prejos, fiind ca un ochi pentru ele ce sînt oarbe. Dar *ochiul* – care e el însuşi lumină – de ce ar mai avea nevoie să vadă ceea-ce-este /ceva/? Cel care are nevoie /să vadă/, avînd întuneric în sine, caută lumina cu ochii. Dacă, prin urmare, a gîndi este lumină, dar *dacă lumina nu caută lumina, acea rază, care nu caută lumina, nu va căuta să gîndească şi nici nu-şi va adăuga sieşi faptul gîndirii.* Ce să facă cu ea? Sau ce să-I adauge Lui Intelectul, care el însuşi are nevoie /de El/, ca să gîndească?

---

[153] Cu alte cuvinte, dacă nu numai Intelectul este astfel, ci şi Unul. Polemica este evident cu Aristotel, *Met.*, XII, 6 şi 9, şi cei care, urmîndu-l, făceau din gîndire principiul suprem.

Prin urmare, /Binele/ nu se percepe pe Sine – căci nu are nevoie – nici nu este o dualitate, nici mai curînd o pluralitate: *El, gîndirea* – căci el nu e gîndirea – şi trebuie să existe şi un al treilea element – *obiectul gîndirii.* Iar dacă *Intelect, gîndire* şi *inteligibil* sînt acelaşi lucru, devenind ele *întru totul una,* se vor nimici pe sine în ele însele. Iar dacă sînt distinse prin intermediul lui „altul", din nou nu vor fi Acela. Trebuie deci lăsate deoparte toate celelalte /proprietăţi/ în cazul celei mai bune naturi, care nu are nevoie de nici un ajutor. Într-adevăr, orice ai adăuga, micşorezi prin adaos /natura/ care nu are nevoie de nimic.

Desigur, pentru noi, gîndirea este ceva frumos, deoarece Sufletul are nevoie să aibă Intelect. Şi pentru Intelect /gîndirea este ceva frumos/, pentru că fiinţarea este identică cu /a avea Intelect/ şi pentru că gîndirea l-a creat. Prin urmare, întotdeauna Intelectul trebuie să fie împreună cu gîndirea şi să aibă înţelegerea de sine, deoarece una /Intelectul/ e cealaltă /gîndirea/, deoarece cele două sînt una. Dar dacă ele ar fi *numai* una, ar fi suficient pentru sine şi nu ar mai avea nevoie să aibă înţelegere.

De fapt, şi „cunoaşte-te pe tine însuţi" este spus pentru aceştia care din pricina multiplicităţii lor au drept sarcină să se numere pe sine şi să se cunoască /pe sine/; ei nu ştiu cît de mari şi în ce fel sînt sau nu ştiu nimic. Nu ştiu nici cine are întîietatea, nici care le este temeiul. Dar dacă El este ceva <αὐτό>[154], este mai mare decît I se potriveşte cunoaşterea, gîndirea şi conştiinţa de Sine. Căci nici /El/ nu e nimic pentru Sine, pentru că nu-şi aduce nimic sieşi, ci El este suficient /Sieşi/.

El nu e nici măcar bine pentru Sine, ci pentru celelalte lucruri. Într-adevăr, acestea au nevoie de El, în timp ce El nu ar putea avea nevoie de Sine însuşi. Ar fi de tot rîsul! Căci în acest fel ar duce lipsă de Sine însuşi! El nici nu priveşte spre Sine. Căci ar trebui să aibă ceva sau să-i revină ceva din faptul de a privi. Pe toate acestea le-a cedat celor de după El şi este verosimil ca nimic dintre cele care revin celorlalte existenţe să nu-i fie Lui prezente, după cum nici Fiinţa /nu-i este prezentă/. Şi /nu-I e prezent/ nici faptul de a gîndi, în caz că Aici este Fiinţa şi laolaltă sînt ambele – prima

[154] Adopt varianta HS, Armstrong etc. Hadot, ca şi PE citesc αὐτῷ, ceea ce se traduce „dacă El există pentru Sine". Nici una dintre variante nu este mulţumitoare.

şi primordiala gîndire şi fiinţarea. De aceea El nu are „nici raţiune, nici senzaţie, nici ştiinţă"[155], pentru că nu I se poate atribui nici un predicat ca fiindu-I prezent.

42. Dar cînd ai ajunge la încurcătură în această situaţie şi ai cerceta unde trebuie plasate /gîndirea, ştiinţa etc./ avîntîndu-te prin raţionament spre ele, lasă-le deoparte pe acestea pe care le consideri măreţe şi plasează-le *în rîndul existenţelor secunde.* Şi nu adăuga Primului existenţele secunde, nici existenţele terţe celor secunde, ci dispune-le pe cele secunde în jurul Primului şi pe cele terţe în jurul celor secunde.[156] Astfel pe fiecare în parte le vei lăsa /să fie/ precum sînt, şi le vei atîrna pe cele din urmă de acelea /secunde/, dat fiind că acestea se învîrt, rămînînd în sine.

Iată de ce, cu dreptate şi în acest fel se spune că „toate se află în jurul Regelui tuturor lucrurilor şi în vederea Lui sînt toate"[157]. /Platon/ spune „toate realităţile" şi „în vederea Lui", deoarece El este cauza fiinţării lor; cumva ele tind spre El, *care este diferit de toate şi nu posedă nici o însuşire pe care să o ofere celorlalte.* Altminteri, /El/ nu ar mai putea fi „toate", dacă ceva dintre cele care vin după El ar fi prezent în El. Iar dacă Intelectul /este acea realitate dintre toate/, nici Intelectul nu ar fi prezent în Acela.

/Platon/ spune că /Binele/ este „cauză a tuturor celor frumoase"; se pare că el aşază frumosul printre Forme, dar pe El /îl pune/ pe deasupra întregului frumos. Luînd în seamă realităţile secunde, afirmă că realităţile terţe atîrnă de acestea, anume cele care se nasc după /cele secunde/; iar în jurul realităţilor terţe consideră că se află, în mod manifest, lucrurile care se nasc din cele terţe – *această lume* – /care depinde/ de Suflet. Or, atîrnînd Sufletul de Intelect, Intelectul de Bine, în acest fel toate atîrnă *mediat* de Acela, unele fiind aproape /de El/, altele învecinîndu-se cu cele aflate aproape /de El/, în vreme ce lucrurile senzoriale care atîrnă de Suflet au cea mai mare distanţă /de El/.

---

[155] *Parmenide*, 142a.

[156] V. imaginea celor două cercuri concentrice pentru a figura Intelectul şi Sufletul.

[157] *Scrisoarea a II-a*, 312e. Textul este considerat astăzi în general neautentic, dar pentru Plotin avea o mare valoare, deoarece părea să indice că Platon ar fi profesat doctrina celor trei ipostaze.

DESPRE ACȚIUNEA DE BUNĂ VOIE ŞI VOINȚA UNULUI

39, VI.8

Tema

Poate cel mai curajos tratat metafizic al lui Plotin, în care acesta ajunge la concluzia că Unul se face continuu pe sine printr-un act de voință inefabil, cu alte cuvinte că El este propria sa cauză (*causa sui*).

Rezumat

Problema autonomiei voinței în ceea ce îi priveşte pe zei. La oameni autonomia voinței înseamnă a acționa în conformitate cu rațiunea şi cu virtutea. Intelectul este liber în măsura în care contemplă Binele. Dar ce se poate spune despre autonomia şi libertatea Unului (Binelui)? Binele nu se supune întîmplării şi în general Lui nu i se poate atribui nimic, deoarece e mai presus de Ființă, de Intelect şi e inefabil. Binele îşi este propria cauză şi s-a determinat pe sine printr-un act de voință anterior oricărei esențe. Este activitate anterioară oricărei Ființe şi esențe. Dar El produce esențele. Unul este în primă instanță voință şi nimic altceva.

1. Oare se poate cerceta şi în ceea ce-i priveşte pe *zei* dacă există *ceva anume* depinzînd de voința lor? Sau se cuvine căutat un atare „ceva anume" numai la slăbiciunile şi puterile îndoielnice ale oamenilor, în vreme ce zeilor trebuie să le fie atribuit totul şi trebuie considerat că de voința lor depinde nu numai „ceva anume", ci totul?

Sau trebuie atribuite Unului întreaga putere şi faptul că totul depinde de voința Sa, în timp ce pentru ceilalți /zei/ lucrurile stau, la unii, în acest ultim fel, la ceilalți – stau altfel? Şi la care <τίσιν> /zei/ e şi într-un fel, şi în celălalt?[1]

Trebuie însă *îndrăznit* să punem întrebarea aceasta chiar şi în cazul *primelor* existențe şi al Celui de deasupra tuturor – în ce fel este „ceea ce depinde de voința Sa" <τὸ ἐπ᾽αὐτῷ>, chiar dacă acceptăm că /El/ poate totul. Însă şi pe „a putea" trebuie să-l investigăm în ce sens este spus, ca nu cumva să spunem că, în acest sens, ceva este dat în virtualitate, altceva în actualizare şi într-o actualizare viitoare.

Dar discutarea acestor puncte trebuie amînată în momentul de față; mai înainte însă /să ne referim/ la cazul nostru, unde se obişnuieşte să se cerceteze dacă se întîmplă să existe „ceva dependent de voința noastră".

Întîi de toate trebuie cercetat ce anume semnifică „depinde de voința noastră"; anume, care este ideea unei atare expresii. În felul acesta s-ar putea cumva cunoaşte dacă se cuvine ca /ideea/ să fie

---

[1] Lecțiunea lui Armstrong. H-S2 citeşte τίσιν. În acest caz trebuie tradus: „la unii este şi într-un fel, şi în celălalt". Pasajul este dificil şi deoarece nu este clar la ce anume se referă adverbul ἑκατέρως. Probabil că se referă la „întreaga putere" şi la „autodeterminarea voinței".

transferată și asupra zeilor, ba încă și mai mult, asupra lui Dumnezeu[2], ori dacă nu trebuie transferată. Ori trebuie transferată, dar trebuie cercetat în ce fel este „depinde de voința" atît la ceilalți /zei/, cît și la primele /entități/[3].

La ce ne gîndim, deci, cînd spunem „depinde de voința noastră" și de ce cercetăm /acest lucru/? Cred că, fiind noi mînați de întîmplările potrivnice, de nevoințe, de puternica năvală a patimilor care stăpînesc Sufletul, considerîndu-le pe toate acestea stăpîne, supunîndu-ne lor și fiind purtați acolo unde ele ne-ar conduce, sîntem la încurcătură, /gîndind/ că nu sîntem nimic și că nu există nimic care depinde de voința noastră; asta fiindcă ar putea să depindă de voința noastră lucrul pe care l-am putea face fără să slujim nici întîmplării, nici nevoințelor, nici patimilor puternice, voindu-l, fără ca ceva să se împotrivească voinței /noastre/.

Iar dacă e așa, ideea lui „depinde de voința noastră" ar fi: *ceea ce se supune voinței și ar exista, sau nu, în măsura în care am putea exercita voința.* Căci orice /act/ e *voluntar* <ἑκούσιον>, dacă nu se face cu forța și /e/ în cunoștință de cauză.[4] *Depinde de voința noastră* însă ceea ce, în plus, și *sîntem capabili* să facem. Cele două noțiuni de multe ori coincid, deși *conceptul* lor este diferit[5]; dar există și situații cînd s-ar despărți: de exemplu, dacă /cineva/ ar fi capabil să ucidă, lucrul i s-ar întîmpla involuntar făptașului, dacă ar ignora că /ucisul/ îi este tată.[6] Dar probabil că ar fi o nepotrivire și față de omul care îl are pe „depinde de voința sa": *căci trebuie ca în actul voluntar să existe o cunoaștere nu numai a situației particulare, ci și a celei generale.* Căci de ce, dacă respectivul ignoră că ucisul îi e părinte, comite un act involuntar, în timp ce dacă ignoră că nu trebuie /să ucidă la modul general/, nu e un act involuntar? Oare fiindcă trebuia să învețe /să nu ucidă/? Nu e un act voluntar să nu știi că

---

[2] Relativ rara folosire la Plotin a substantivului nearticulat θεός, pentru a desemna Unul.

[3] Nu este vorba despre un pluralism al Unului, ci despre o construcție simetrică: primele existențe, existențele secunde, existențele terțe, pentru a desemna succesiunea celor trei ipostaze.

[4] *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, III, 1-5.

[5] Au același referent sau „semnificație" (*Bedeutung*) – s-ar spune în limbajul lui Frege, dar au „sensuri" (*Sinn*) diferite.

[6] Aristotel, *ibidem*, V, 8, 1135a.

trebuia învățată /cunoştința respectivă/, nici /nu e voluntar/ ceea ce îndepărtează de învățătură.[7]

2. Trebuie cercetat punctul următor: cărei instanțe /sufleteşti/ trebuie să-i atribuim ceea ce ne revine ca depinzînd de voința noastră? Căci îl putem atribui fie impulsului şi oricărei năzuințe, precum ceea ce se face sau nu cu mînie, fie poftei, fie calculului utilității însoțit de năzuință.

Dar dacă îl atribuim /pe „ceea ce depinde de voința noastră"/ mîniei şi poftei, vom accepta că există un „ceea ce depinde de voința lor" şi la copii, şi la fiare, cît şi la nebuni, la cei smintiți, la cei pradă drogurilor şi la cei căzuți în puterea unor fantezii peste care nu sînt stăpîni.

Iar dacă îl vom atribui calculului însoțit de năzuință, oare îl vom atribui chiar şi calculului eronat? Nu, ci calculului corect şi năzuinței corecte.

Aici însă cineva s-ar putea întreba *dacă calculul a pus în mişcare năzuința, sau năzuința – calculul.* Or, dacă năzuințele sînt conform naturii, ca cele ale unui animal, compus /din Suflet şi corp/, Sufletul este cel care ar urma necesității naturale. Dar dacă ele sînt potrivite Sufletului singur, multe dintre lucrurile pe care acum le socotim ca depinzînd de noi înşine ar ajunge în afara acestui „depinzînd".

Apoi, ce fel de calcul simplu vine înaintea pasiunilor? Căci de vreme ce imaginația sileşte, iar năzuința trage într-acolo unde ne mînă, în ce fel ne fac /ele/ stăpîni peste aceste situații? În general, cum de sîntem stăpîni în circumstanțele cînd sîntem mînați? Căci ceea ce duce lipsă şi în mod necesar năzuieşte la umplere nu este stăpîn peste lucrul spre care este cu totul mînat. *În general, cum poate fi ceva /dependent/ de sine însuşi, atunci cînd provine de la altul, are principiul în altul şi de acolo s-a format aşa cum este?* Căci respectivul trăieşte potrivit cu acel /principiu/, ca şi cînd a fost plămădit de el. De fapt, în acest fel chiar şi lucrurile neînsuflețite vor putea să aibă un anume „depinde de voința lor": şi focul produce *după cum a fost făcut să fie.*[8]

---

[7] Teza socratică: nimeni nu comite răul de bunăvoie (voluntar), ci numai din ignoranță.

[8] Lucrurile depind de esența lor, sînt supuse acesteia.

Însă dacă animalul şi Sufletul /îl posedă pe „depinde de voința lor"/, fiindcă cunosc ceea ce fac, dacă aceasta se petrece prin *senzație*, care este adaosul în ce-l priveşte pe „depinde de voința lor"? Căci senzația /văzului/ nu a făcut /animalul/ stăpîn pe faptă doar văzînd! Iar dacă /„depinde de voința lor" are loc/ prin *cunoaştere*, dacă prin cunoaşterea lucrului ce se face, chiar şi de data aceasta /respectivul/ ştie numai, *însă altceva conduce la acțiune.* Dar dacă împotriva năzuinței /pasionale/, rațiunea sau cunoaşterea produc /o tendință/ şi domină, trebuie cercetat la ce anume se referă aceasta şi, în general, unde se întîmplă aceasta.

Iar dacă rațiunea produce o altă năzuință /contrară primei/, în ce fel trebuie concepută? Însă, dacă ea, oprind năzuința /pasională/, stă locului şi tocmai în aceasta constă „ceea ce depinde de voința noastră", aceasta nu se va regăsi în faptă, ci va fi situată în Intelect. *De vreme ce orice e într-o faptă, chiar dacă ar domina rațiunea, nu poate poseda decît un „depinde de voința noastră" amestecat şi impur.*[9]

3. De aceea, trebuie examinat în legătură cu acestea: deja ajungem iarăşi aproape de discursul despre zei. Căci l-am adus pe „ceea ce depinde de noi" la voință, apoi am aşezat-o pe aceasta în rațiune, apoi în rațiunea justă – dar probabil că trebuie adăugat la „justă" un aspect al ştiinței <τὸ τῆς ἐπιστήμης>. Într-adevăr, probabil, omul nu ar putea avea *o indiscutabilă autonomie a voinței* <αὐτεξούσιον>[10], chiar dacă a opinat şi a acționat just, dacă nu ştie din ce cauză /acțiunea şi opinia au fost/ juste, ci a fost condus spre datorie de întîmplare şi de o anume imaginație.

De fapt, cînd spunem că imaginația nu depinde de noi înşine, în ce fel i-am putea trata pe cei care acționează sub puterea ei ca avînd autonomia voinței? Într-adevăr, dacă ne-am referi la imaginație în *sensul principal* al cuvîntului, vorbim despre imaginația stîrnită de pasiunile trupeşti (căci golirile plăsmuiesc cumva imaginația de mîncare şi băutură şi de asemenea umplerile[11], de asemenea omul plin de sămînță fantazează în alte privințe, potrivit cu toate calitățile fluidelor din corp), pe cei care acționează sub

[9] Superioritatea contemplației asupra vieții active, care nu oferă autonomie. Implicită polemică cu stoicismul?

[10] Termenul pare a fi fost introdus de stoicism, chiar de Zenon şi Cleanthes, vezi PE, III, nota 1315.

[11] *Cf. Philebos.*

puterea unor atare imaginații nu-i vom considera ca avînd autonomia voinței drept principiu. *De aceea nici oamenilor netrebnici care făptuiesc multe lucruri pe urmele imaginației nu le vom acorda nici pe „depinde de ei înşişi", nici autonomia voinței*. Înălțîndu-l pe „depinde de noi înşine" la cel mai frumos principiu, la activitatea Intelectului, vom accepta că şi premisele /etice/ provenind de Acolo sînt autentic libere *şi vom accepta că năzuințele stîrnite de gîndire sînt voluntare.*[12] Vom spune şi că acestea sînt prezente la zeii care trăiesc în acest fel.

4. Însă cineva s-ar putea întreba: cum e posibil ca ceea ce se naşte dintr-o năzuință să fie autonom ca voință, atunci cînd năzuința mînă spre în afară şi cunoaşte lipsa? Căci ceea ce năzuieşte *e mînat,* chiar dacă ar fi mînat înspre bine! Şi chiar în privința Intelectului însuşi apar dificultăți, dacă, avînd el activitatea pe care şi în felul în care e menit s-o aibă, s-ar putea spune că e *liber* şi că nu depinde decît de el însuşi; deşi nu depinde de el *să nu facă /ceea ce face/.*[13]

Apoi, /avem o dificultate/, dacă „ceea ce depinde de sine" s-ar spune în sensul deplin al cuvîntului privitor la acele realități inteligibile pentru care nu există activitate practică.[14] Dar şi pentru acelea la care există activitate practică /se păstrează dificultatea/: necesitatea /vine pentru ele/ din afară; căci nu vor acționa fără rost.

Cum, deci, există libertate pentru realități /inteligibile/, *de vreme ce şi ele sînt în robia* <δουλεύειν> *propriei naturi?*

Răspund: dacă nu ai fost constrîns să-l urmezi pe un altul, cum s-ar putea vorbi despre „a fi în robie"? În ce fel ar putea să fie ceva dominat de necesitate, *atunci cînd e purtat spre Bine printr-o tendință voluntară, ca să meargă spre Bine, dacă ştie că e bine?* Căci involuntarul înseamnă a întoarce spatele Binelui şi a te preda constrîngerii, în caz că respectivul subiect ar fi mînat spre un astfel de țel care nu e un bine pentru el.[15] Cel care nu este apt să meargă spre Bine,

---

[12] Text destul de alterat.

[13] Poate face Dumnezeu ceva contrar binelui, dacă admitem că el e bun? Dacă da, el nu e bun, deci imperfect, dacă nu, nu e liber, deci, de asemenea, imperfect.

[14] Despre ce fel de voință liberă se poate vorbi cînd cineva nu acționează, nu face nimic?

[15] Două teoreme etice: 1. Nimeni nu face răul de bunăvoie. 2. Numai a face binele conştient înseamnă a fi liber. Din nr. 2 se poate deduce nr. 1: Dacă

cînd există altceva mai puternic care stă asupra-i, este întors cu spatele la binele propriu, slujind aceluia /mai puternic/.

De aceea şi robiei i se aduc reproşuri nu acolo unde cineva are libertatea să se îndrepte spre rău, ci acolo unde /dorind el să se îndrepte/ spre binele propriu, este, de fapt, mînat spre binele altuia.

Pe de altă parte, a vorbi despre *a fi în robia propriei naturi* caracterizează un discurs care are în vedere două entități: aceea care se supune şi aceea căreia /prima i se supune/. Dar o *natură simplă* şi o *actualizare unitară* care nu posedă parțial existență în virtualitate, parțial existență în actualizare, cum să nu fie liberă? Căci nu s-ar putea vorbi despre ea că acționează după cum îi e natura, în condițiile în care Ființa sa ar fi una, iar actualizarea – alta, *de vreme ce, Acolo, a fi şi a fi în actualizare sînt totuna.* Iar dacă /această natură simplă/ nu există nici din cauza alteia, nici dependentă de o alta, cum să nu fie liberă? Şi chiar dacă „dependentă de voința sa" nu se va potrivi /cu statutul ei/, ci la ea există ceva superior lui „dependent de voința sa", chiar şi aşa ea depinde de voința sa, fiindcă nu depinde de voința altei /naturi/ şi nici nu există ceva stăpîn peste activitatea ei. Şi nici peste Ființa ei, dacă /ea/ este principiu. *Chiar dacă Intelectul are un alt principiu, acesta nu este în afara sa, ci în Bine.* Or, dacă binele /Intelectului/ e dat potrivit Acelui /Principiu/, cu atît mai mult /sînt date, potrivit aceluiaşi principiu/, „depinde de voința sa" şi libertatea. Căci *căutăm libertatea şi pe „depinde de voința sa" de dragul Binelui.*

Dacă, aşadar, *Intelectul acționează potrivit cu Binele, cu atît mai mult el va depinde de propria voință.* Căci îl posedă deja pe Cel care se avîntă din sine spre El şi /Îl posedă/ în sine pe Cel pe care ar fi mai bine pentru el să-l poată avea în sine, dacă se /avîntă/ spre El.

5. Dar oare *autonomia voinței* se află numai în Intelectul care gîndeşte şi în Intelectul pur, sau se află şi în Sufletul care e activ potrivit cu Intelectul şi care acționează conform cu virtutea? Dacă vom da un aspect al /autonomiei voinței/ Sufletului care acționează,

---

numai a face binele conştient înseamnă a fi liber, a nu face binele înseamnă a fi constrîns. Dar a nu face binele înseamnă a face răul. Deci nimeni nu face răul altfel decît constrîns. În schimb, din nr. 1 (înțeleasă strict) nu rezultă cu necesitate nr. 2, căci e posibil ca nimeni să nu facă nici răul, dar nici binele de bunăvoie sau liber, ci toți să-l facă din propria lor natură.

mai întîi nu trebuie să i-l dăm probabil *în raport cu reuşita* /acţiunii/: căci noi nu sîntem stăpîni pe întîmplare!

Iar dacă /îi acordăm autonomia voinţei/ în raport cu faptul că face bine şi că face totul care vine de la sine, probabil că s-ar vorbi cu justeţe în acest caz.

Dar cum anume „depinde de voinţa noastră" aceasta? De exemplu, fiindcă este război, am putea arăta bărbăţie! Adică, în ce fel depinde de noi acea acţiune, atunci cînd, dacă nu intervenea războiul, nu putea fi săvîrşită acea acţiune /curajoasă/? La fel se petrece şi cu celelalte fapte, toate conforme cu virtutea: în raport cu ocazia intervenită, virtutea este nevoită să făptuiască una sau alta. Or, dacă cineva i-ar oferi virtuţii să aleagă: oare voieşte să fie războaie pentru ca să aibă ocazie de acţiune şi de curaj, să existe nedreptate, pentru ca să separe ce e drept şi să restabilească ordinea, să fie sărăcie, pentru ca să-şi arate generozitatea? Sau /voieşte/ ca, tuturor fiindu-le bine, să aibă pace? Ei bine, ea ar alege să aibă pace dinspre fapte, cînd nimeni nu are nevoie de grija sa, după cum, dacă cineva e medic, precum Hipocrate, /ar alege ca/ nimeni să nu aibă nevoie de arta sa!

Dacă, aşadar, virtutea a fost *silită* să dea ajutor atunci cînd e în acţiune, în ce fel ar mai putea ea poseda *în mod pur* pe „depinde de voinţa ei"? Oare vom răspunde că faptele sînt, desigur, supuse necesităţii, dar că *voinţa* anterioară faptelor şi raţiunea nu sînt supuse necesităţii?

Dar, dacă procedăm astfel, plasîndu-l /pe „depinde de voinţa ei"/ numai în momentul de dinaintea actului, vom plasa autonomia voinţei şi pe „depinde de voinţa Sufletului însuşi" *în afara faptei.*

Şi ce vom spune despre virtutea însăşi în raport cu condiţia şi cu dispoziţia sa? Oare nu vom spune că, atunci cînd Sufletul o duce rău, el se îndreaptă spre repunere în ordine, aşezînd în armonie pasiunile şi năzuinţele? În ce fel spunem că *depinde de noi* să fim buni şi că „virtutea nu are stăpîn"?[16] Răspund că /depinde de noi/ cei care vrem /virtutea/ şi o alegem! Sau că, sosind ea în Suflet, alcătuieşte libertatea şi independenţa noastră şi nu ne îngăduie să mai fim sclavii acelora cărora le-am slujit înainte.

---

[16] *Republica*, X, 617e.

Dacă deci virtutea este un fel de alt intelect[17] şi o condiție care determină Sufletul să fie, ca să spunem aşa, „intelectualizat", iarăşi constatăm că *nu în fapte se află „depinde de voința noastră", ci în Intelectul liber de fapte.*

6. Cum, atunci, am readus mai înainte pe „depinde de noi înşine" la voință, spunînd că „este ceea ce s-ar produce conform cu ceea ce am voit"? Sau acolo s-a spus şi: „sau nu s-ar produce conform cu ceea ce am voit." Dacă deci cele de acum sînt spuse în mod corect şi acelea vor fi în acord cu acestea, vom afirma că *virtutea şi Intelectul sînt stăpîne* şi că la ele trebuie readuse acest „depinde de noi înşine", cît şi libertatea /voinței/. Fiind ele fără stăpîn, Intelectul, de partea sa[18], depinde de sine însuşi, iar virtutea vrea să depindă numai de sine, atunci cînd supraveghează Sufletul ca acesta să fie bun; şi pînă în acest punct şi ea este liberă, şi face Sufletul să fie liber.

Cînd însă intervin pasiuni silnice şi fapte, virtutea, supraveghind, nu a dorit ca ele să se întîmple, totuşi chiar şi în aceste cazuri ea îşi va păstra independența, aducînd-o chiar şi Aici la sine. Căci /virtutea/ nu a dat urmare faptelor, de exemplu, salvîndu-l pe omul /respectiv/ în primejdie, ci, dacă ea crede /necesar/, /spunem că/, abandonîndu-l, îi cere omului să abandoneze viața, banii, copiii, patria însăşi, avînd drept scop frumusețea ei însăşi şi nu existența lucrurilor de sub ea. În consecință, şi autonomia voinței din acțiuni, „ceea ce depinde de noi", *nu trebuie redusă la făptuire, nici la acțiuni exterioare, ci la activitatea interioară, la gîndire şi la contemplarea virtuții înseşi.*

Trebuie spus că această virtute este un anume intelect care nu ține cont de pasiunile sclave sau puse în măsură prin rațiune. Căci acestea par a fi virtuți – spune Platon – „apropiate de virtuțile trupului... îndreptîndu-l prin obiceiuri şi exerciții"[19].

În consecință e mai clar /acum/ că *imaterialul este libertatea* şi că la acesta se reduce „ceea ce depinde de voința noastră". Şi această

---

[17] Nu e vorba aici despre Intelectul autentic, ipostatic, ci de o imagine a sa care revine Sufletului.

[18] E o întrebare dacă este vorba aici despre virtute sau despre Suflet. Ambele sînt feminine în greacă.

[19] *Republica*, 518c-e

voință este suverană, depinzînd de sine, chiar dacă, din necesitate, ar putea să orînduiască ceva şi înspre în afară. Cîte lucruri deci provin de la această voință şi sînt din pricina ei, acelea țin de noi înşine – sînt şi exterioare, dar şi depind de voința însăşi. Ceea ce ea voieşte şi pune în acțiune neîmpiedicat, aceasta este ceea ce în primul rînd ține de noi înşine.

Dar Intelectul contemplativ este şi primul, în acest sens, „ceea ce depinde de sine", fiindcă opera sa în nici un fel nu depinde de altcineva, ci în întregul său este întors înspre sine; opera sa este el însuşi. Fiind aşezat el în Bine, este lipsit de nevoi şi sătul, trăind, ca să spunem aşa, după cum voieşte. *Voința /sa/ îi e gîndirea.* S-a spus doar „voință", fiindcă este după cum *îi vine în minte.* Într-adevăr, numita voință imită ceea ce îi vine în minte. Căci voința vrea Binele, iar gîndirea se află în mod autentic în Bine. Intelectul posedă, prin urmare ceea ce voința /sa/ voieşte şi, cînd L-ar întîlni, prin aceasta devine gîndire.

Dacă, aşadar, acordăm pe „depinde de noi înşine" faptului de a voi Binele, pe Cel deja stabilit în care voința /Intelectului/ vrea să se afle, cum de nu-L are pe „depinde de El însuşi"? *Răspund că El e mai mare /decît autonomia voinței/*, dacă nu cumva ai vrea să-l înalți pe „depinde de sine însuşi" pînă la El!

7. Aşadar, Sufletul devine liber prin intermediul Intelectului, grăbindu-se fără piedici către Bine; şi ceea ce el face din această pricină depinde de el însuşi. Intelectul însă /are independența voinței/ datorită lui însuşi.

Iar natura Binelui este însăşi ținta năzuinței, din pricina căreia restul lucrurilor îl posedă pe „depinde de ele însele", atunci cînd ceva poate s-o întîlnească fără piedici şi altceva poate s-o posede.[20]

Însă vorbim despre Suveranul tuturor lucrurilor nobile care vin după El, Cel care stă în cel dintîi jilț, către Care restul vrea să suie, de Care ele sînt atîrnate şi de la Care îşi iau puterile, încît

---

[20] Aşadar, lucrurile aflate la nivelul Intelectului şi al Sufletului (pentru a nu mai vorbi despre cele inferioare) posedă autonomia voinței şi libertatea în măsura în care se îndreaptă spre Bine şi se supun acestuia. Deci rezultă că libertatea este o formă specială de subordonare față de ipostaza superioară. Ce se va putea spune atunci despre Unu care nu mai are nici o ipostază superioară sieşi? – se va întreba Plotin îndată.

să-L poată avea pe „depinde de ele însele"; în cel fel ar putea cineva să-L reducă pe El la un „depinde de mine" sau un „depinde de tine", atunci cînd chiar Intelectul a fost tras cu greutate /în acest punct/, totuşi a fost tras – cu forța? Asta în cazul în care un anumit *discurs sfidător, trimis din tabăra cealaltă* <τολμηρὸς λόγος ἑτέρωθεν σταλείς>, nu ar susține că /natura/ Binelui *se întîmplă* să fie în felul în care este *şi că ea nu este suverană peste ceea ce este;* fiind ea acest lucru care este nu de la sine putere, ea nu ar putea fi nici liberă; şi, nici făcînd, nici nefăcînd ceea ce a fost silită să facă, respectiv, să nu facă, ea nu /l-ar putea avea în posesie/ pe „depinde de voința ei"!

E acesta un discurs *încăpățînat şi dificil*: el ar putea nimici cu totul natura voluntarului şi a autonomiei voinței, ca şi conceptul lui „depinde de noi înşine", /afirmînd/ că toate acestea s-au spus zadarnic, reprezentînd vorbe goale despre lucruri fără subzistență. Căci – /se susține/ se ajunge să se spună nu numai că nimic nu depinde de voința nimănui, dar este necesar pentru /cel care acceptă discursul sfidător/ ca nici să nu gîndească, nici să declare că înțelege măcar termenii respectivi.[21] Or, dacă el consimte că-i înțelege, deja discursul său ar putea fi respins cu uşurință, deoarece conceptul *autonomiei voinței* se acordă cu /conceptele/ în legătură cu care /discursul sfidător/ a negat existența unui acord: într-adevăr, conceptul /lui/ nu se ocupă cu Ființa, nici nu o ia în seamă în mod special. *Căci – /susține el – / e imposibil ca ceva să se producă pe sine şi să se constituie pe sine.*

Ci gîndul vrea să cerceteze: care dintre realități este sclava celorlalte? Care posedă autonomia voinței, care nu se află sub altceva, ci ea însăşi este suverană peste activitatea /sa/, ceea ce există şi la /zeii/ veşnici în măsura în care sînt veşnici, şi la ființele care urmăresc sau posedă Binele fără piedică? *Or, Binele însuşi fiind deasupra acestor realități, este absurd să se caute un alt bine decît El!*

De fapt, nu este corect de spus nici că El e la întîmplare! Căci întîmplarea se regăseşte printre lucrurile multiple şi posterioare. Dar nu am putea spune că Primul este la întîmplare, nici că El nu ar fi suveran peste devenirea Sa, fiindcă El nu s-a născut. Şi e

[21] Dacă „se întîmplă" ca Unul să fie în felul în care este, întîmplarea va domina totul şi nu va exista necesitatea şi dependența necesară a unui naturi de o alta. Pe de altă parte, dacă ceva este liber atunci cînd tinde spre Bine şi cînd îşi realizează binele, rezultă că, pentru ca Binele să fie liber, El ar trebui să se realizeze pe sine, ceea ce pare imposibil.

absurd a spune că El creează în felul în care este, dacă cineva ar socoti că există libertatea, atunci cînd /El/ ar produce sau ar acționa împotriva naturii. Şi nici Cel care posedă unicitatea nu este separat de libertatea Sa, dacă unicitatea ar poseda-o nu fiindcă e împiedicat de un altul /să fie multiplu/, ci fiindcă este tocmai Acesta, de parcă I-ar plăcea de Sine, şi fiindcă nu are ceva mai presus de Sine. Altminteri, vei suprima astfel autonomia voinței care cel mai mult se întîlneşte cu Binele.

Iar dacă aşa ceva este absurd, încă şi mai absurd ar fi să-L lipseşti pe Binele însuşi de autonomia voinței, fiindcă El e un bine şi fiindcă rămîne dependent de Sine, neavînd nevoie să se mişte spre altceva şi neavînd nevoie de nimeni, în vreme ce celelalte lucruri se mişcă spre El. Atunci cînd deci „existența" Lui ar fi „activitatea" Lui[22] – ele nu sînt diferite, dacă nici în cazul Intelectului nu sînt, deoarece activitatea este în acord cu ființarea mai curînd decît ființarea în acord cu activitatea – astfel încît /El/ nu este după cum a fost menit prin fire să acționeze, atunci nici „activitatea" Lui şi „viața" nu se vor reduce la „Ființa" Lui; ci „Ființa" Lui este împreună şi „asociată" dintotdeauna cu „activitatea" /Lui/: *din ambele El se face pe Sine pentru Sine şi nu aparține nimănui.*

8. Noi însă considerăm că *autonomia voinței* nu-i revine Aceluia *accidental*, ci *ea este în sine*, dacă pornim de la autonomia voinței în alte cazuri prin eliminarea contrariilor. În legătură cu El, dacă transferăm de la lucruri inferioare proprietăți inferioare din pricina neputinței de a rosti ceea ce se cuvine a fi spus despre El, atunci astfel de lucruri am rosti despre El. Cu toate acestea, nu numai că nu am putea descoperi nici un predicat al Lui, dar nici nu /am putea vorbi/ despre El în sensul propriu <κυρίως> /al cuvintelor/. Într-adevăr, *toate lucrurile frumoase şi nobile sînt mai tîrzii decît El,* căci *El este Principiul lor.* Totuşi, în alt sens El nu este Principiul /lor/.[23] Or, cei care lasă deoparte toate predicatele trebuie să vadă ca mai tîrzii atît ceea ce depinde de Sine, cît şi autonomia voinței –

---

[22] Am plasat între ghilimele cuvintele pe care Plotin le însoțeşte de adverbul οἷον, „precum", „pentru a zice astfel". El vrea să evite în acest mod să-i atribuie Unului anumite predicate, precum Ființa, actualizarea sau activitatea, luate în sens propriu.

[23] În sensul fie că nici noțiunea de „principiu" nu i se poate atribui, fie în sensul că, nefiind El însuşi frumos, nu poate fi Frumosul prim.

deja /ele/ desemnează o activitate îndreptată spre un altul – de asemenea faptul că acționează fără piedici, şi faptul că, dacă există alte realități, /El/ este de neoprit cînd se orientează spre ele.

În general, nu trebuie să-l asociem pe El la nimic. Căci El este ceea ce este şi înaintea /existenței realităților/. De fapt, noi I-l retragem şi pe „este", astfel încît /I-l retragem/ şi pe „a fi în asociere cu realitățile" în orişicare fel. În consecință, nici „cum e menit natural să fie" /nu-I revine/. *Într-adevăr, şi acesta vine mai tîrziu*; şi, chiar dacă /acest predicat/ s-ar spune şi în cazul acelor realități /de mai prejos/, s-ar spune în cazul realităților care provin de la un altul, astfel încît în mod primordial /„cum e menit natural să fie"/ s-ar spune despre Ființă, fiindcă ea s-a născut din El.

Iar dacă natura este în realitățile temporale, nici măcar despre Ființă /nu trebuie vorbit în termeni de „natură"/.[24] Nici formula „/natura Lui/ nu *este* de la ea însăşi" nu trebuie folosită. Căci pe „este" I l-am răpit; dar expresia „nu de la ea însăşi" ar putea fi pronunțată /în legătură cu natura/, cînd ea a fost creată de altcineva.

Astfel s-a întîmplat? Sau nici pe „s-a întîmplat" nu trebuie să-l aducem? Căci nu I „s-a întîmplat" /ceva/ nici Lui, nici în raport cu un altul. Într-adevăr, „s-a întîmplat" se află în multiplicitate, atunci cînd ar exista unele lucruri, şi cînd altceva s-ar întîmpla după ele. Or, în ce fel „s-a întîmplat" Primul? El nici nu a sosit, pentru ca să întrebi „cum a sosit?" Ce întîmplare L-a condus sau L-a alcătuit? Dat fiind că nici măcar întîmplarea nu era încă, nici apariția spontană: căci apariția spontană vine de la un altul şi în lucrurile care se nasc.

9. Însă, în ceea ce-L priveşte pe El, dacă cineva l-ar considera pe „s-a întîmplat", nu trebuie să se oprească la cuvînt, ci trebuie înțeles în ce fel gîndeşte cel care spune /„s-a întîmplat" în privința Lui/. Ce gîndeşte, prin urmare? Gîndeşte că, *avînd această natură anume şi putere*, El este principiu. Căci dacă El ar fi avut altă natură, ar fi fost ceea ceea ce era /în acel caz/; şi dacă ar fi fost mai rău, ar fi acționat potrivit cu Ființa Lui.

---

[24] Joc de cuvinte între ἔφυ „s-a născut" şi φύσις „natura", într-adevăr înrudite etimologic. Plotin utilizează toate mijloacele pentru a arăta că despre Unu nu se poate vorbi în termeni de „natură".

La aşa ceva trebuie răspuns că *nu era cu putință că întîmplătorul să fie Principiul* ce ființează pentru toate cele, nu fiindcă /devine/ mai rău, dar fiindcă nu era /de fapt/ un bine – era totuşi bine în alt sens, ca să spunem aşa, în lipsă. Or, trebuie ca Principiul să fie superior tuturor celor care vin după el, astfel încît El este ceva definit. Numesc „definit“, faptul că *El e unul singur* <μοναχῶς> *şi nu e supus necesității. Căci nici necesitate nu exista /înaintea Sa/!* Într-adevăr, necesitatea se află la realitățile care urmează Principiului, /necesitatea/ neavînd forța de constrîngere nici /măcar/ asupra lor.[25] Dar unicitatea aceasta vine de la El însuşi. El este acesta şi nu un altul, ci ceea ce trebuia să fie. Nu *s-a întîmplat* să fie astfel, ci *trebuia* să fie astfel. Acest „trebuia“ este principiul celor care trebuiau /să existe/.

Prin urmare, El nu ar putea fi în sensul că „s-a întîmplat“ să fie! Căci El nu este ceea ce s-a întîmplat /să fie/, *ci ceea ce trebuia să fie*. Mai curînd nici măcar „ceea ce trebuia să fie“, ci trebuie ca restul realităților să aştepte /să vadă/ ce anume li se va dezvălui că este Regele; să admită că El este ceea ce El este, nu aşa cum s-a întîmplat ca El să se dezvăluie, ci fiind cu adevărat Rege, cu adevărat Principiu, cu adevărat Binele, nu acționînd conform cu Binele – căci în acest fel ar părea că vine după altcineva –, ci unul singur fiind ceea ce este, *încît nu e conform cu Unul, ci este Unul.*

Aşadar, „s-a întîmplat“ nu se potriveşte nici măcar în cazul lui ceea-ce-este /ceva/ (revine, desigur, lui ceea-ce-este /ceva/ „s-a întîmplat“, dacă se va întîmpla ceva, *dar nu ceea-ce-este /ceva/ în sine* s-a întîmplat, nici nu s-a petrecut ceea-ce-este /ceva/ în acest sens, nici, fiind el ceea ce este, nu vine de la altul ceea ce este astfel, ci această natură autentică este faptul de a fi ceea-ce-este /ceva/.). Cum atunci s-ar putea gîndi cineva să-l atribuie pe „s-a întîmplat astfel“ Celui care e *mai presus de ceea-ce-este /ceva/*, căruia îi revine să fi născut pe ceea-ce-este /ceva/ – ceea ce *nici asta nu s-a întîmplat* să fie astfel, ci este precum este Ființa, care e în sine deopotrivă Ființă şi Intelect?

[25] Intelectul şi Sufletul au o anumită libertate, aşa cum s-a arătat mai înainte, spre deosebire de lumea corporalității şi a iraționalității care e supusă necesității constrîngătoare.

De fapt, în acest sens cineva ar putea spune şi despre Intelect „astfel s-a întîmplat să fie Intelect“, de parcă Intelectul ar urma să fie altceva decît ceea ce este natura Intelectului! Aşadar, neducîndu-se în afară pe sine, ci neclintit de la sine, despre acesta ar spune în modul principal că *este ceea ce este*. Ce ar mai spune atunci, urcînd şi privind într-Acolo, deasupra acestuia? Oare l-ar rosti pe „s-a întîmplat astfel /să fie/“, precum L-a văzut că este? Sau nici măcar pe „astfel“ /nu-l va afirma/, nici pe „s-a întîmplat în oricare fel“ şi în general nici pe „s-a întîmplat“. Dar oare va spune: „astfel numai /este/ şi nu ar putea fi altfel, ci doar astfel“? Nu, nici pe „astfel“ nu-l va spune! Căci în acest chip vei defini, şi anume un individual.

Or, nu este cu putință ca cel care Îl vede să poată spune nici „astfel“, nici „nu astfel“: căci L-ar desemna ca pe *una* dintre realități în cazul cărora /se potriveşte/ cuvîntul „astfel“. Într-adevăr, *El este altceva decît toate care sînt „astfel“*! Deci, văzîndu-L *indefinit*, vei putea afirma toate lucrurile care vin după El; dar vei spune că /El nu/ este nici una dintre acestea, ci /vei spune/ că, dacă El e ceva, e toată *puterea suverană peste Sine în mod autentic*, fiind ea ceea ce vrea, mai degrabă însă aruncînd pe „ceea ce vrea“ înspre cele-ce-sînt /ceva/; fiind deci ea mai presus de orice „a vrea“, l-a pus pe „a vrea“ după Sine. Prin urmare, nici ea nu l-a voit pe „astfel“, pentru ca să-i urmeze, nici altcineva nu a creat-o astfel.

10. Prin urmare, trebuie întrebat cel care spune: „astfel s-a întîmplat“: cum ar putea considera că e falsă expresia „s-a întîmplat“, dacă ar exista *ceva /autentic/*? Şi cum ar putea cineva să-l suprime pe „s-a întîmplat“? Şi dacă ar exista o anumită natură /autentică/, atunci va spune că „s-a întîmplat“ nu i se potriveşte? Căci dacă el pune pe seama întîmplării natura care îl suprimă pe „astfel s-a întîmplat“ din celelalte lucruri, unde ar putea ajunge faptul de a nu proveni din întîmplare? Îl suprimă pe „s-a întîmplat“ acest principiu al celorlalte, care dă formă, limită şi configurație; şi nu se poate să se dea importanță întîmplării acolo unde apar lucruri conform rațiunii, ci chiar acest fapt – cauza – /trebuie atribuită/ rațiunii. Întîmplarea se află la lucrurile care nu ființează în mod precumpănitor şi nu sînt legate de o consecință, ci depind de coincidențe.

Cum ar putea, aşadar, cineva atribui întîmplării *principiul oricărei rațiuni*, ordini şi definiri – ipostaza acestui /principiu/? Fireşte, întîmplarea este suverană peste multe, dar nu e suverană peste Intelect, rațiune în vederea generării acestora. Or, acolo unde întîmplarea pare contrară rațiunii, cum ar putea ea să devină capabilă să o nască?

Însă, dacă întîmplarea nu generează Intelectul, nu va genera nici ceea ce este înaintea Intelectului, nici ceea ce e superior Intelectului. Căci nu avea de unde să-L genereze, nici nu exista ea de fapt deloc printre realitățile eterne! Dacă, prin urmare, nu exista nimic înaintea Aceluia, iar El era primul, trebuie să ne oprim aici, şi să nu mai spunem nimic despre El. Putem cerceta în ce fel s-au născut realitățile de după El, dar nu mai /putem cerceta/ în ce fel /s-a născut/ El, fiindcă în fapt *El nu s-a născut.*

Bun, dar /ce spunem/ dacă El nu s-a născut, dar este în felul în care este, *nefiind suveran peste Ființa sa?* Şi dacă nu /e suveran/ peste Ființa sa, ci este cel care este, fără să se fi constituit pe Sine, folosindu-se de Sine în felul în care este, *atunci El ar fi din necesitate ceea ce este şi nu ar putea fi altminteri /decît este/!*

Răspund că El e astfel nu fiindcă nu e altminteri, ci fiindcă astfel e cel mai bun. Căci nu oricine are autonomia voinței să meargă spre mai bine, dar nimeni nu e oprit de altul să meargă spre mai rău. Dar faptul că /El/ nu a mers /spre mai rău/, că nu a plecat de la Sine, nu este fiindcă a fost oprit, ci fiindcă a fost El însuşi acela care nu a plecat. Iar faptul de a nu putea merge spre mai rău nu semnalează o neputință a Lui care nu pleacă, ci semnalează că El nu pleacă de la Sine putere şi prin Sine. Iar faptul de a nu pleca spre nimic altceva posedă în el abundența puterii, nu e al unuia reținut de o necesitate, ci necesitatea şi legea celorlalte sînt El însuşi. *Aşadar, necesitatea s-a înființat pe sine?* Sau nici măcar nu a luat ființă, în vreme ce realitățile de după El au luat ființă prin El. Într-adevăr, Ceea ce e înainte de înființare cum ar putea să ajungă să ia ființă fie de la un altul, fie de la Sine însuşi?[26]

11. Dar ce e Acesta care nu a luat ființă? Răspund că, *păstrînd tăcerea,* trebuie să ne ducem şi, ajunşi la încurcătură, să nu mai

[26] Plotin utilizează cele două forme active ale verbului – cea tranzitivă, aici cu un pronume reflexiv, şi cea absolută, cît şi substantivul derivat.

cercetăm nimic. Căci ce ar mai putea cerceta cineva, atunci cînd nu mai poate merge nicăieri, deoarece orice cercetare se îndreaptă către un principiu şi se opreşte odată ajunsă la el?

Pe deasupra, trebuie să gîndim orice cercetare ca privind fie la „ce este?", fie la „în ce fel este?", fie la „din ce cauză", fie la existență. Existența /Unului/, în felul în care spunem că El există, /o cunoaştem/ pe baza realităților de după El. „Din ce cauză?" pretinde căutarea unui alt principiu. Or, *nu există principiu al Principiului total.* „În ce fel este" înseamnă a căuta proprietățile pentru ceva care nu are proprietăți. Iar „ce este?" lămureşte mai curînd că nu trebuie cercetat nimic despre El, primind noi în spirit numai pe El singur, dacă ne e cu putință, aflînd că nu e îngăduit să adăugăm nimic la asta.

În general, se pare că am ajuns să gîndim această dificultate cei care ne-am gîndit la această natură /a Unului/, mai întîi fiindcă am presupus un amplasament <χώρα>[27] şi un loc, precum un fel de gol <χάος>[28]; apoi, existînd deja amplasamentul, am adus această natură în locul născut sau existent în imaginația noastră; aducîndu-L deci în acest loc, căutăm cumva de unde şi cum a sosit El acolo. Şi am căutat prezența Lui şi cumva „Ființa" Lui de parcă ar fi fost un *intrus*, şi de parcă ar fi fost zvîrlit acolo din vreo genune sau înălțime. De aceea, nimicind cauza dificultății, trebuie exclus orice loc din intuiția privitoare la El, şi în nici un loc anume nu trebuie plasat, nici nu trebuie reprezentat ca fiind şi stînd veşnic într-un loc, nici ca sosit acolo, ci fiind El numai precum este şi arătat că este *din necesitatea dată de cuvinte;* cît despre loc, după cum e cazul şi cu celelalte, acesta vine tîrziu, mai tîrziu decît toate!

Gîndind, aşadar, acest „neloc" <ἄτοπον>, după cum îl gîndim, nu mai aşezăm nimic, ca să spunem aşa, împrejurul Lui, nici nu putem concepe cît de mare este, nici nu vom spune că i-a revenit o cantitate şi, desigur, nici o calitate. Căci El nu ar putea avea formă, nici măcar inteligibilă. Nici nu ar putea intra în relație cu altceva. Căci a luat ființă în Sine înainte de altceva.

---

[27] Platon, *Timaios,* 48a şi în continuare, identificat însă, începînd cu Aristotel, cu Materia primordială.

[28] Hesiod, *Teogonia,* 116; Aristotel, *Fizica,* IV, 1208b.

Ce ar mai putea fi, atunci, „s-a întîmplat astfel“? Sau în ce fel vom pronunța aceasta, de vreme ce toate celelalte proprietăți afirmate despre El au fost înlăturate? Astfel încît este adevărată mai curînd nu /propoziția/ „s-a întîmplat astfel“, ci „nici astfel nu s-a întîmplat“, de vreme ce /este adevărată/ şi propoziția „nu s-a întîmplat deloc“!

12. Şi atunci? Nu este El ceea ce este? *Oare măcar este El suveran peste faptul de a fi ceea ce este sau peste faptul de a fi mai presus /de Ființă/?* Şi iarăşi, nemaicrezînd nimic din cele spuse, Sufletul e la încurcătură.

Trebuie, prin urmare, vorbit astfel: fiecare dintre noi se află departe de Ființă sub raportul corpului, dar sub raportul Sufletului şi a ceea ce în mod precumpănitor sîntem, avem parte de Ființă şi sîntem o anume Ființă – adică cum ar veni – ceva compus din diferență şi Ființă. Nu sîntem însă nici în mod principal Ființă şi nici *Ființă în sine*. De aceea, nici nu sîntem suverani peste Ființa noastră. Căci cumva altceva este Ființa şi altceva – noi, şi suverani nu noi sîntem peste Ființa noastră, ci Ființa însăşi este suverană peste noi, dacă ea este cea care a adăugat şi diferența.

Dar de vreme ce *într-un fel* noi sîntem ceea ce este suveran peste noi înşine, astfel şi Aici am putea fi considerați a nu fi deloc mai puțin suverani peste noi înşine. Acolo unde însă există pe deplin ceea ce este *Ființa în sine* şi unde ceva nu este, pe de o parte, el însuşi, pe de altă parte, altceva – Ființa sa, Acolo ceea-ce-*este* e şi suveran peste sine[29] şi nu se mai îndreaptă spre altceva, în măsura în care şi *este*, şi *este* Ființă. Şi din nou, /Intelectul/ a fost lăsat să fie suveran peste sine, în măsura în care, cel dintîi, s-a îndreptat spre Ființă.

Însă cui i-ar putea fi slugă Cel care a făcut Ființa să fie liberă, putînd fi socotit menit prin fire să o facă liberă şi fiind eliberator? Oare propriei sale Ființe? Dar ea tocmai de la El îşi are libertatea, şi este mai tîrzie /decît El/, *El neavînd Ființă*! Iar dacă există o anume activitate în El şi dacă Îl vom plasa pe El în această activitate, nu /s-ar putea spune că/ din această cauză ea ar putea fi altceva decît

[29] Incertitudine textuală.

El şi nici că El – de unde provine activitatea – n-ar fi suveran peste El însuşi, pentru că activitatea şi cu El însuşi nu sînt diferite.

Iar *dacă în general nu vom admite să existe o activitate în El,* ci celelalte realități subzistă avînd o activitate centrată asupra Lui, de abia încă mai mult nu vom accepta că există Acolo deopotrivă „suveran" şi „slugă"!

Şi nici nu /vom admite în cazul Lui/ pe „suveran peste Sine", nu fiindcă există un altul suveran peste El, ci fiindcă pe „suveran peste Sine" l-am acordat Ființei, dar pe El L-am plasat într-un loc mai nobil decît acesta. Ce este deci Cel plasat într-un loc mai nobil decît cel care este suveran peste sine? Răspund că, deoarece Ființa şi activitatea fiind Acolo cumva două entități, ele au dat conceptul de „suveranitate" derivînd din activitate, dar aceasta era identică cu Ființa, de aceea a fost distins conceptul de „suveranitate" şi s-a afirmat că /Intelectul/ este suveran peste sine.

Dar Acolo unde nu sînt două aspecte luate ca unul, ci unul – fie numai activitate, fie nici măcar activitate – nici măcar conceptul de „suveran peste sine" nu este potrivit.

13. Or, deşi trebuie folosite acele cuvinte nepotrivite despre ceea ce căutăm, iarăşi să fie spus că unele nu sînt potrivite, fiindcă nu trebuie nici măcar în concept formată o dualitate, în timp ce altele, rostite acum în vederea convingerii, *trebuie gîndite fără rigoare* <παρανοητέον>, într-o anumită măsură, în cele prezentate de noi.

Într-adevăr, dacă I-am da lui activități – ca şi cum /am da/ activitățile voinței Lui – căci El nu acționează fără voință, iar activitățile ar fi ca o Ființă a Lui, atunci voința Sa şi Ființa Sa ar fi identice. Iar dacă lucrurile stau aşa, *atunci în ce fel El a vrut /să fie/, astfel şi este.* Aşadar, El nu vrea şi nu acționează, după cum firea îl face /să fie/, ci mai curînd Ființa Lui este în felul în care o voieşte şi în care acționează. *În consecință, El este întru totul suveran peste Sine, avînd în puterea Sa şi pe „a fi".*

Ține seama şi de următorul aspect: fiecare dintre realități tinzînd spre Bine, vrea să fie Binele mai curînd decît ceea ce este ea însăşi. Ea socoteşte că în acel moment ființează în cea mai mare măsură, atunci cînd participă la Bine şi într-o astfel de situație ea alege pentru sine fiecare ființare, în măsura în care ar avea parte din Bine, ca şi cum natura Binelui este pentru ea în mod evident

cu mult preferabilă. Asta dacă, într-adevăr, dimensiunea părţii Binelui în altceva este lucrul cel mai de preferat, şi dacă o Fiinţă voluntară şi asociată voinţei formează o identitate cu voinţa, constituindu-se prin voinţă. Şi cît timp nu ar avea Binele, fiecare lucru doreşte altceva, dar în măsura în care L-ar avea, se vrea acum pe sine; iar această prezenţă /a Binelui/ nu este întîmplătoare, nici Fiinţa sa nu e exterioară voinţei sale. Şi prin aceasta se şi defineşte şi îşi aparţine sieşi prin aceasta.

Dacă, aşadar, în acest fel, *fiecare individ se face pe sine*, devine limpede deja *că Acela ar fi în mod primordial prin Sine însuşi ceva de acest fel, prin care şi restul lucrurilor pot fi /creatoare/ pentru ele însele.* Iar voinţa /Sa/ de a fi „astfel" e laolaltă cu aşa-zisa Fiinţă a Sa. Şi nu-L poţi concepe altfel decît voind El pentru Sine să fie ceea ce este, fiind în acord cu Sine, voind să fie El însuşi şi fiind ceea ce voieşte. Iar *voinţa Sa şi El însuşi sînt identice*, şi nu mai puţin identice prin faptul că El nu este, pe de o parte, ceva – ceea ce *s-a întîmplat* – şi pe de alta, altceva *ce ar fi voit*. Căci ce altceva ar fi putut voi /să fie/ decît ceea ce este? Şi chiar dacă am presupune că El a ales pentru Sine să devină orice ar voi, şi I-am fi îngăduit să-şi schimbe natura Sa în altceva, /trebuie să acceptăm/ că El nu ar putea voi să devină altceva, nici nu şi-ar putea reproşa Sieşi că e dintr-o necesitate ceea ce este; *iar această expresie „El este" înseamnă ceea ce El întotdeauna a voit şi voieşte.*

În mod autentic deci, *natura Binelui este voinţa Aceluia care este incoruptibil; El nu e răpit de natura Sa, ci se alege pe Sine însuşi*, pentru că nu exista altceva, pentru ca să fie tras spre acela.

Şi cineva ar mai putea spune şi lucrul următor, anume că toate celelalte lucruri nu cuprind în Fiinţa lor conceptul de a fi mulţumite cu ele însele, căci ceva ar putea şi să fie supărat pe sine. *Dar este necesar ca alegerea şi voinţa de sine să fie cuprinse în ipostaza Binelui,* sau altminteri cu greu ar putea ceva să fie mulţumit cu sine – e vorba de existenţe care prin participare la Bine sau prin imaginaţie sînt mulţumite de sine.[30]

[30] Probabil ideea este că toate celelalte fiinţe sînt mulţumite şi cînd au voinţă şi libertate; or, o au numai prin participare la Unu, deoarece prin sine ele nu sînt obligatoriu mulţumite cu ele însele.

Trebuie însă să facem concesii cuvintelor, dacă cineva, vorbind despre El, din necesitate se foloseşte de dragul explicației de acei termeni pe care nu îngăduim să fie pronunțați la modul precis. Să fie deci la fiecare termen puse ghilimele.[31]

Dacă, aşadar, Binele s-a înființat, *iar alegerea şi voința Îl înființează împreună* <συνυφίσθησιν> *pe El* – căci El nu va fi fără ele –, dar trebuie ca El să nu reprezinte o multiplicitate, atunci trebuie readuse la o unitate voința şi Ființa şi faptul de a voi. Iar dacă voința vine de la El, este necesar ca de la El să vină la El şi ființarea Sa, astfel încît raționamentul a descoperit că *El s-a făcut pe Sine însuşi.* Iar dacă voința se află la El şi este „activitatea" Lui, şi dacă ea este identică cu existența Lui, El însuşi s-ar înființa astfel pe Sine. *Rezultă că El nu este ceea ce s-a întîmplat /să fie/, ci ceea ce El însuşi a vrut /să fie/!*

14. Pe deasupra, trebuie examinat şi în felul următor: fiecare din entitățile declarate *a fi* sînt ori identice cu ființarea lor, ori diferite. De exemplu, acest om este ceva, şi esența omului este altceva. Totuşi omul /individual/ participă la esența omului. Însă „Sufletul şi esența Sufletului sînt identice"[32], dacă Sufletul este ceva simplu şi nu este un predicat al altui /subiect/ , şi de asemenea /sînt identici/ Omul însuşi şi cu esența Omului. Pe de o parte, omul ar apărea la întîmplare, în măsura în care este altceva decît esența Omului, pe de altă parte, esența Omului nu ar putea apărea la întîmplare: asta înseamnă „Omul însuşi de la sine însuşi". Or, dacă esența Omului e de la sine şi nu de la întîmplare, nici nu „s-a întîmplat", cum de ar fi cu putință ca Cel de deasupra Omului în sine, însuşi zămislitorul Omului şi căruia Îi aparțin toate realitățile, să fie considerat „la întîmplare" – El, o natură mai simplă decît esența Omului şi decît faptul de a ființa în general?

De asemenea, cel care suie spre simplitate nu poate aduce sus întîmplarea; de aceea este imposibil ca întîmplarea să se ridice la Cel care este cel mai simplu.

De asemenea, se cuvine reamintit ceva spus undeva mai înainte, că fiecare lucru dintre cele care există autentic şi care ajunge

[31] Termenul plotinian cu sensul de „ca să spunem aşa", sau „aşa-zicînd", este οἷον. Ne-am permis această licență de exprimare.

[32] *Met.*, VIII, 3, 1043b, 279.

să existe datorită acelei naturi, cît şi ceea ce e asemănător cu el printre cele senzoriale, este asemănător cu ceea ce provine de la inteligibile. Numesc „asemănător" faptul de a avea împreună cu Fiinţa lor şi cauza existenţei /lor/, astfel încît cel care examinează mai tîrziu fiecare lucru să poată spune din ce cauză există fiecare existenţă – de exemplu, din ce cauză există ochiul şi din ce cauză există astfel de picioare la astfel de fiinţe, cît şi cauza care a generat în ansamblu să existe fiecare parte a fiecărui /corp/ şi să existe părţile unele datorită celorlalte. Din ce pricină picioarele sînt /cum sînt/ în lungime? Fiindcă acest individ e astfel, fiindcă chipul /său/ e astfel, şi picioarele îi sînt astfel. Şi în general armonia tuturor, a unora faţă de celelalte este cauză a unora pentru celelalte.

Iar „de ce există acest individ uman?" înseamnă că *aceasta* e esenţa Omului, *astfel încît unul şi acelaşi lucru sînt fiinţarea şi cauza fiinţării.* Ele au sosit astfel dintr-un unic izvor *care nu a desfăşurat raţionamente*, ci a furnizat deodată pe „de ce?" şi pe „a fi". Un /singur/ izvor deci pentru „este" şi pentru „de ce este" le-a dat pe ambele laolaltă. Dar în felul în care sînt cele care devin, dar cu mult mai originar, mai adevărat şi mai aproape de Bine decît /sensibilele/ în raport cu /inteligibilele/, este Acela de unde provin /inteligibilele/.

Dacă deci nici una dintre realităţile care îşi au cauzele în sine nu există printr-un hazard şi la întîmplare şi „nici una nu s-a întîmplat astfel", şi au /cauzele în sine/ toate care provin de la El, El fiind Tatăl raţiunii, cauzei şi Fiinţei cauzatoare – acelea care, cu toatele, se află departe de întîmplare – atunci El ar fi principiu şi, cum ar veni, un model al celor care nu s-au împărtăşit din întîmplare. Este El, autenticul şi Primul, neamestecat cu întîmplarea, cu apariţia spontană şi cu coincidenţa, *cauză Lui însuşi şi dintru Sine, şi datorită Sieşi El însuşi*[33]. Căci e în mod primordial El însuşi şi pe deasupra Fiinţei – El însuşi.

15. Acelaşi /Bine/ este şi iubit, şi iubire, şi iubire de Sine însuşi, dat fiind că nu e altminteri frumos decît de la Sine şi în Sine. Căci a fi împreună cu Sine nu ar putea fi altminteri, dacă cel care e împreună şi cel cu care acela este /împreună/ nu ar fi unul şi acelaşi.

---

[33] Plotin afirmă aici, repetat, principiul *causa sui*: Principiul suprem este cauză a Lui însuşi.

Iar dacă cel care este împreună şi cel cu care este împreună sînt unul singur, dacă cel care, pentru a spune astfel, „năzuieşte" şi cu cel care-i obiectul năzuinței sale sînt unul singur, iar obiectul năzuinței este ca un fel de „subiect" în raport cu subzistența /năzuinței/, din nou ne-a apărut limpede că năzuința şi ființa sînt identice. Iar dacă aşa stau lucrurile, din nou /vedem că/ *El este acesta care se face pe Sine*, suveran peste Sine, *neivindu-se aşa cum altcineva a voit /ca El/ să fie, ci aşa cum El însuşi o vrea.*

De aceea, spunînd noi că El nu primeşte nimic la Sine, nici că altceva nu-L primeşte pe El, şi în acest fel L-am concepe în afara putinței de a fi astfel din întîmplare: L-am /concepe astfel/ nu numai pentru că Îl facem să fie *izolat şi singur* şi pentru că Îl purificăm de orice, ci şi pentru că /ne gîndim/ că *am putea vedea în noi înşine vreo natură asemănătoare,* ce nu are nimic din celelalte, cîte atîrnă de noi, potrivit cu care putem simți ceea ce s-ar petrece la întîmplare. Toate celelalte, cîte ne aparțin, sînt sclave şi supuse întîmplării şi cumva sosind la întîmplare; însă Acestuia singur îi revine suveranitatea peste Sine şi libertatea voinței prin energia[34] unei lumini de forma Binelui şi a Binelui – o energie mai mare decît aceea de la nivelul Intelectului, fără să aibă ca adăugat pe ceea ce e mai presus decît gîndirea.

Spre Acesta suind noi şi devenind numai Acesta unul, înlăturînd celelalte lucruri, cum am putea vorbi despre El altfel decît că sîntem mai mult decît liberi şi că avem mai mult decît libertatea voinței? Cine ne-ar mai putea atunci agăța de şansă, de hazard, sau de „s-a întîmplat", cînd *am devenit chiar această viață autentică,* sau am ajuns în aceea care nu are nimic altceva /decît pe sine/, ci este numai ea însăşi?

Aşadar, nu-i cu putință ca celelalte realități, fiind ele izolate, să fie autosuficiente în existența lor. Dar El *e ceea ce este* şi cînd e izolat şi singur. Or, prima existență /autentică/ nu se află în ceva fără Suflet, nici într-o viață irațională. Căci /fără Suflet/ ea este /prea/ slabă ca să subziste şi e, ea însăşi, o împrăştiere a rațiunii şi o indeterminare. Dar cu cît mai departe înaintează /existența/

---

[34] Uneori ἐνέργεια, tradus de obicei prin „actualizare" sau „activitate", poate fi tradus pur şi simplu prin „energie".

spre rațiune, cu atît mai mult ea alungă întîmplarea. Căci ceea ce se conformează rațiunii nu vine la întîmplare!

Dar pentru noi care suim, *Acela nu e rațiune, ci e mai frumos decît rațiunea.* Într-atît de mult El se îndepărtează de faptul de a se petrece la întîmplare! Căci /El/ e *rădăcina* rațiunii dintru Sine şi toate lucrurile încetează la ea, de parcă este început şi temei al *unui copac gigantic* care viețuieşte conform rațiunii – ea însăşi rămînînd la Sine, dar dăruind copacului existența conformă cu rațiunea pe care a primit-o...

16. Deoarece afirmăm şi pare că */Unul/ este deopotrivă pretutindeni şi, de asemenea, nicăieri*, e necesar să luăm în seamă şi să ne gîndim în ce fel trebuie să cercetăm chestiunea care ne interesează şi din această perspectivă: într-adevăr, dacă El nu e nicăieri, nicăieri *nu se întîmplă* /să fie/. Iar dacă e pretutindeni, este pretutindeni atît de mare cît este. Astfel încît El însuşi este faptul de a fi „pretutindeni" şi „în toate privințele"; El nu se află *în* acel „pretutindeni", ci El însuşi e „pretutindeni" şi dă celorlalte lucruri posibilitatea să existe în situația de a fi situate /unul alături de altul/ pretutindeni.

Avînd El rangul cel mai înalt, mai curînd neavîndu-l, ci fiind El însuşi /rangul/ cel mai înalt, posedă toate celelalte realități ca supuse; nu El se întîmplă Lor, ci ele – Lui, mai degrabă ele se rotesc în jurul Lui, nu El priveşte spre ele, ci ele spre El. Iar El este „purtat" spre interiorul Său, „iubindu-se" pe Sine – „o strălucire pură"[35] –, El însuşi fiind ceea ce iubeşte. Aceasta înseamnă că se înființează pe Sine însuşi, dacă /El/ e o activitate staționară şi dacă este cel mai iubit, ca un fel de „Intelect". Or, Intelectul este un produs al unei activități; prin urmare, El însuşi este un rezultat al unei activități, *dar al /activității/ nimănui altuia*! *Aşadar, El este rezultatul propriei Sale activități.*

Prin urmare, El nu este aşa cum s-a întîmplat /să fie/, *ci aşa cum El însuşi acționează.*

În plus, dacă El este în cea mai mare măsură, fiindcă „se fixează" față de Sine şi „priveşte" spre Sine şi /dacă/ acest „a fi" al Său înseamnă a privi spre Sine, *ca şi cum s-ar face pe Sine*, El nu este aşa cum s-a întîmplat /să fie/, *ci aşa cum vrea*; şi nici voința Sa nu

[35] *Phaidros*, 250c.

vine la întîmplare şi nici în acest sens /El/ nu s-a întîmplat /să fie/. Căci voința Celui mai Bun nu este la întîmplare. Că o astfel de înclinare a Lui spre El însuşi, fiind „o activitate" a Sa unică în El, îl creează pe a fi El ceea ce este, o dovedeşte ipoteza contrară: dacă El s-ar fi înclinat înspre exteriorul Său, l-ar fi nimicit pe *a fi El ceea ce este.* Prin urmare, activitatea îndreptată spre Sine însuşi reprezintă faptul de *a fi El ceea ce este.* Aceasta înseamnă însă /a fi/ *unul şi El însuşi.*

El însuşi, aşadar, s-a înființat pe Sine însuşi. Dacă, deci, activitatea Lui nu a apărut, ci a existat întotdeauna, ca o „veghe", fără ca veghetorul să fie altul /decît veghea/ – o veghe şi o supragîndire eterne – *atunci El este aşa cum a vegheat.* Or, *veghea este mai presus de Ființă, de Intelect şi de viața rațională*! El însuşi este acestea. El însuşi e o activitate superioară Intelectului, cugetării şi vieții. Căci acestea vin din El şi nu de la altcineva. Prin urmare, ființarea Îi vine Lui de la El însuşi şi din El însuşi. Deci El nu este aşa cum s-a întîmplat /să fie/, *ci este aşa cum a vrut-o El însuşi.*[36]

17. În plus, să privim lucrurile şi astfel: afirmăm că toate lucrurile din Univers şi acest Univers sînt în felul în care sînt, aşa cum alegerea Creatorului a voit-o; /şi afirmăm/ că ele sînt aşa cum acesta le-a fabricat, *de parcă le-ar fi proiectat şi prevăzut în raționamente conforme cu prevederea sa.* Însă, ele fiind astfel eterne şi născîndu-se astfel etern, /susținem/ că rațiunile formatoare se află în lucrurile care sînt laolaltă cu ele, fiind stabilite într-o ordine superioară. În consecință, cele *de Acolo sînt mai presus de prevedere şi mai presus de alegere:* toate cîte se află în realitatea autentică sînt stabilite pentru eternitate. Încît dacă cineva numeşte o atare dispunere „prevedere" (providență), să gîndească în felul următor: înaintea acestui Univers /vizibil/ există Intelectul care stă locului, de la care, şi potrivit cu care, există acest Univers /vizibil/.

Or, dacă Intelectul se află înaintea tuturor şi dacă un astfel de Intelect este principiu, el nu ar putea fi *aşa cum s-a întîmplat* /să fie/, deşi e multiplu, el cîntă în armonie cu sine şi, ca să spunem

[36] Este de remarcat prezența sistematică şi predominantă în acest tratat a formei masculine şi nu neutre pentru Unu. E clar că ea trebuie pusă în legătură cu reprezentarea Principiului ca voință pură, absolut liberă, care se creează continuu pe sine, creînd tot restul, nesupusă nici măcar propriei sale Ființe.

aşa, e organizat laolaltă într-o unitate. Căci nimic multiplu, nici o multiplicitate organizată, nici un fel de raţiuni formatoare cuprinse într-o unitate în întregul lor nu sînt *aşa cum s-a întîmplat*, ci sînt departe de o astfel de natură /întîmplătoare/, şi /sînt/ contrariul ei, tot atîta pe cît întîmplarea situată în iraţional este /contrară/ raţiunii.

Iar dacă există un Principiu înaintea unui astfel de /Intelect/, este limpede că El se află *în continuitatea* <προσεχής> acestui /Intelect/ prezentat astfel; şi /Intelectul/ acesta, considerat astfel, participă la Acela, este aşa cum vrea Acela, e puterea Aceluia. El este fără dimensiuni, *o singură raţiune pentru toate*, numărul Unu, unul singur, mai mare şi mai puternic decît cel care se naşte şi nimic nu-i mai mare şi mai bun decît El. Aşadar El nu posedă de la altul nici fiinţarea, nici faptul de a fi în felul în care este. Prin urmare, El este prin Sine ceea ce este în raport cu Sine şi întru Sine, pentru ca nici în acest fel să nu se /încline/ înspre în afară sau înspre un altul, ci în întregul Său /să se încline/ spre Sine.

18. Şi, dacă tu Îl cauţi, nu căuta nimic în afara Lui, ci pe toate care vin după El caută-le în interiorul Lui; pe El lasă-L în pace! Căci El însuşi e „a fi în afară" – cuprinderea tuturor şi măsura /lor/. Sau este în interior, în străfunduri, dar exteriorul Lui este ca şi cînd tot ce e raţiune şi Intelect s-ar atinge de jur împrejur de El şi s-ar atîrna /de El/. Mai cu seamă /aceasta/ ar fi Intelect, după cum şi în măsura în care se atinge de El[37], dat fiind că faptul de a fi Intelect îl are de la Acela. Astfel, s-ar admite că un cerc, care s-ar atinge de jur împrejur de centrul său, ar deţine puterea /sa de a fi cerc/ de la centru şi ar fi cumva „în formă de centru", după cum razele care converg împrejur într-un punct în centru, fac ca limita lor dinspre centru să fie asemănătoare cu /centrul/ spre care au fost conduse şi de unde au ţîşnit – centru care este superior în raport cu aceste raze şi cu limitele lor, punctele liniilor înselor. La fel este Acela; dar sînt neclare urmele acelui /Centru/ care e „ridicat la puterea" lor şi care e „ridicat la puterea" razelor[38] care posedă pretutindeni /Centrul/.

[37] Nu am urmat aici conjectura lui Armstrong.

[38] Plotin combină semnificaţia geometrico-matematică a lui δύναμαι, însemnînd „a fi la puterea..", sau „a fi echivalent în putere cu..." cu semnificaţia sa fizică.

Şi se vede limpede din exemplul razelor felul în care este Acela, în ce fel El *s-a desfăşurat nedesfăşurîndu-se.* În acest chip, prin urmare, trebuie înțeles şi Intelectul şi ceea-ce-este /ceva/ – născut din Acela şi, cum ar veni, scurs, desfăşurat şi atîrnat – că el mărturiseşte din propria natură intelectuală că există, ca să spunem aşa, Intelectul care, în Unu, nu e intelect. *Căci e Unu.* Şi aşa cum acolo (în cazul cercului) nici liniile, nici cercul nu sînt centrul, ci /centrul/ este părintele liniilor şi al cercului, centru care le dăruieşte urmele lui şi generează printr-o anume forță liniile şi cercul care, grație unei puteri staționare, nu sînt cu totul desprinse de El, la fel se întîmplă şi cu Acela (puterea intelectuală dîndu-I ocol), modelul, ca să spunem aşa, imitației de sine – Intelectul într-Unul – atunci cînd de multiplicitate şi în multiplicitate e, ca să spunem aşa, învins şi din această cauză devine Intelect, dar Unul stă locului înaintea Intelectului, generînd Intelecte din puterea Lui – oare ce fel de coincidență (sau ce fel de apariție spontană, sau de „aşa cum s-a întîmplat să fie") s-ar putea apropia de *o asemenea putere creatoare de Intelect şi cu adevărat creatoare?*

După cum e în Intelect, /la fel, dar/ în multe privințe superior acestuia, este în acel Unu, după cum este o lumină mult dispersată, provenită dintr-o unică sursă transparentă aflată în ea însăşi. *Imagine e ceea ce s-a dispersat, dar izvorul de unde a provenit e adevăr.* Totuşi, imaginea dispersată – Intelectul – nu are chipul diferitului, deoarece ea nu este întîmplare, ci fiecare parte a sa este rațiune şi cauză, *dar Acela este cauza cauzei.* Într-un grad mai înalt /El/ este cauza, ca să spunem aşa, „cea mai cauză" şi cea mai adevărată, posedînd laolaltă toate cauzele intelectuale care urmează să iasă din El şi fiind zămislitor nu a ceea ce s-a întîmplat /să fie/, ci *fiind aşa cum a vrut-o El însuşi.* Iar voința /Lui/ nu era irațională, nici a unui hazard, nici aşa cum i-a venit, ci cum trebuia /să fie/, dat fiind că nimic nu era Acolo fructul hazardului.

Pornind de aici Platon vorbeşte despre „necesar" şi „ocazie"[39], dorind să indice, pe cît era posibil, că /El/ era departe de „s-a întîmplat", însă că ceea ce este, aceea e necesar /să fie/. Iar dacă aceasta este necesar, nu apare în mod irațional; şi dacă există „ocazie" – este lucrul cel mai important la realitățile care vin după Sine şi

[39] *Omul politic*, 284d-e.

este anterior prin Sine şi El este nu aşa cum „s-a întîmplat", ci e ceea ce este, aşa cum a vrut El însuşi, în caz că El vrea cele necesare şi necesarul şi activitatea de a /realiza/ necesarul sînt unul şi acelaşi lucru. Iar necesarul nu trebuie luat ca un substrat, ci ca prima activitate care se manifestă pe sine – anume ceea ce trebuia /să fie/. Astfel deci trebuie să vorbească despre El cel care nu poate vorbi aşa cum a dorit-o.

19. Stîrnit fiind către Acela, înțelege-L, din cele spuse, pe El însuşi. Tu însuți Îl vei privi fără să poți vorbi pe cît vrei. Văzîndu-L în sine, lăsînd orice vorbire rațională deoparte, vei considera de la sine acel punct ca adevărat, anume că, *dacă El ar avea Ființă, Ființa I-ar fi supusă şi, ca să spunem aşa, ar veni de la El.* Şi n-ar mai îndrăzni nimeni, dacă L-ar vedea, să pronunțe „aşa cum s-a întîmplat", şi nici nu poate să mai scoată vreun cuvînt. Căci ar fi încremenit, dacă ar avea această îndrăzneală şi nu ar mai putea, la iuțeală, spune despre El „unde /este/", dat fiind că Acela s-ar arăta în toate privințele, ca să spunem aşa, înaintea ochilor Sufletului şi, încotro ar privi, L-ar privi pe Acela, afară doar dacă nu cumva, privind în altă parte, l-ar abandona pe /Dumne/zeu, fără să se mai gîndească deloc la El.

Trebuie considerat pesemne că şi formula „mai presus de Ființă" a fost gîndită în acest sens, anume fiind pronunțată de cei vechi într-un sens tainic.[40] /Ea vrea să spună/ nu numai că El a generat Ființa, *dar şi că El nu se supune nici Ființei, nici Lui însuşi,* că Ființa Sa nu Îi este principiu, ci, *Fiind El însuşi principiul Ființei,* nu a făcut Ființa pentru Sine, ci, făcînd-o pe ea, a lăsat-o să iasă în afara Sa, ca unul care nu avea deloc nevoie de ființare, El care a făcut ființarea. *Aşadar, El nu-l face pe „este" nici măcar conform cu felul în care El este.*

20. Bun – ar putea replica cineva – *dar nu se întîmplă ca /El/ să fi existat înainte de a exista?* Căci, dacă El se face pe Sine, prin faptul că este obiect al acțiunii încă nu există, în vreme ce prin faptul acțiunii Sale creatoare El exista deja înaintea Lui însuşi – fiind El cel care este făcut!

---

[40] *Republica*, 509b.

Împotriva acestei obiecții trebuie răspuns că nu trebuie deloc discutat, de către unii care presupun acțiunea Lui *desprinsă* <ἀπόλυτον>, în funcție de lucrul făcut, ci /trebuie discutat în funcție/ de cel care face; şi /facerea are loc/ nu pentru ca ceva să fie săvîrşit din facerea Lui, în vreme ce activitatea Lui nu are rostul să desăvîrşească altceva[41], ci fiind El, Acesta, un întreg. *Nu doi, ci unul singur!*

Căci nu trebuie să ne temem să presupunem *prima activitate ca lipsită de Ființă,* ci trebuie presupus chiar acest lucru – această ipostază, pentru a spune astfel. Însă, dacă cineva ar presupune o *ipostază lipsită de activitate,* atunci Principiul cel mai desăvîrşit dintre toate ar fi defectuos şi nedesăvîrşit. Iar dacă I-ar adăuga o activitate, nu-I va păstra unitatea. Dacă, aşadar, *activitatea este mai aproape de desăvîrşire decît Ființa,* /dacă/ Primul este cel mai desăvîrşit, *activitatea ar veni pe primul loc.*

Prin urmare, Acesta este deja în activitate şi nu este cu putință să fi fost, înainte de a ajunge să fie. Nu era în acel moment, înainte de a ajunge să fie, ci era deja în întregul său /cînd a fost/. *Într-adevăr, activitatea nesupusă Ființei e complet liberă şi, în acest fel este El – de la Sine El însuşi.* Căci dacă El ar fi ținut în ființă de către altceva, El nu /ar fi/ Primul /făcut/ din Sine însuşi. Iar dacă în mod corect spunem că El se are laolaltă pe Sine, El este şi cel care se aduce alături /pe Sine/, în caz că, ceea ce are laolaltă potrivit cu natura a şi făcut să fie dintru început.

Dacă, aşadar, a existat un moment de cînd El a început să fie, faptul că „/s-a/ făcut /pe Sine/" ar fi formulat în sensul principal. Dar, dacă şi înainte de a exista veşnicia, El era ceea ce este, să-l gîndim pe „s-a făcut pe Sine" ca fiind conjuncția lui „a făcut" şi a lui „El". *Căci ființarea /Lui/ este una prin acțiunea /facerii/ şi, ca să spunem aşa, printr-o eternă /auto/generare.*

De aici şi faptul că El „domneşte peste Sine însuşi". Dacă sînt două entități, expresia /se ia/ în sensul principal. Dar dacă este una singură, cuvîntul „domneşte" stă singur, căci /suveranul/ nu-l are pe cel supus.

Cum atunci *domneşte El* cînd nu există lucrul peste care /să domnească/? Răspund că „domneşte" se referă aici la ceea ce exista

[41] Incertitudine textuală, urmez corecția lui HS1 urmat de AP.

înaintea lui, în sensul că /înaintea lui/ nu exista nimic. Iar dacă nu exista nimic, atunci El este primul. Asta nu ca ordine /în timp/, ci ca suveranitate şi putere de sine stătătoare în sens absolut. Iar dacă este în mod absolut, nu este cu putinţă să accepţi Acolo ceea ce nu-i de sine stătător. El există în mod de sine stătător în întregul său în Sine.

Căci ce /aspect/ al Lui /ar putea exista în El/ care să nu fie El însuşi? Ce /aspect al Lui/ care să nu fie în activitate? Şi ce /aspect/ iarăşi care să nu fie rezultatul activităţii Sale? Căci dacă ar exista ceva în El care să nu fie rezultatul activităţii Sale, El nu ar avea o existenţă absolută, nu ar fi nici /complet/ de sine stătător, nici nu ar putea /să facă/ totul. Într-adevăr, nefiind suveran peste Acela, El nu ar avea puterea /să facă/ totul. *Nu are putere deci acela peste care el însuşi nu domneşte în vederea facerii.*

21. Putea atunci El să se facă pe Sine /să fie/ un altul decît /cel/ pe care s-a făcut? Răspund că deocamdată nu I-l vom înlătura pe „a face binele", fiindcă /ne ferim/ ca El să facă rău. Căci *Acolo putere nu înseamnă să poată produce contrariile*! Ci, /înseamnă că e/ înzestrat cu o putere neclintită şi neschimbătoare, care e în cea mai mare măsură putere, atunci cînd ea nu se îndepărtează de la Unu. Într-adevăr, puterea /de a produce/ contrariile este proprie unei neputinţe de a rămîne la cel mai mare bine.

Trebuie însă ca şi creaţia Sa, despre care vorbim, să existe o singură dată, căci este frumoasă.

Şi cine ar putea strica /o creaţie/ făcută din voinţa unui Zeu şi care e voinţă? Din voinţa oare a unui /Zeu/ care încă nu există?

Dar /ce am putea spune despre/ voinţa Aceluia fără voinţă în existenţa Sa? De unde oare îi va sosi Lui voinţa pornită de la o Fiinţă lipsită de activitate? Sau voinţa era în Fiinţă? Nu exista deci nimic altceva decît Fiinţa /în El/.

Sau exista ceva care nu era /Fiinţa/, precum voinţa? *Totul era, aşadar, voinţă şi nu există în /El/ ceea ce nu voieşte.* Aşadar, nu există /în El/ nici ceea ce e înainte de voinţă. *Aşadar, voinţa este El însuşi în primă instanţă.*

Prin urmare, şi faptul că a vrut, şi în ce fel a vrut, şi ceea ce a urmat voinţei, ceea ce această voinţă a generat – însă nu a generat încă nimic în El însuşi – acestea El era deja.

Iar faptul „de a se ține laolaltă pe Sine“ trebuie astfel conceput, dacă cineva l-ar pronunța corect, anume că toate celelalte care vin de la El se țin laolaltă. Căci ele există printr-o anumită participare la El şi la El se reîntorc toate. El însă este deja de la Sine, neavînd nevoie nici de ținere laolaltă, nici de participare, ci toate sînt prin Sine sau, mai bine spus, El nu are nevoie pentru Sine de nici unul dintre toate, ci atunci cînd ai vorbi despre El, sau L-ai gîndi, *lasă-le deoparte pe toate celelalte!* Înlăturîndu-le pe toate, lăsîndu-L numai pe El singur, caută să nu-I adaugi ceva, ci vezi ca nu cumva să nu fi scos încă totul din El în reprezentarea pe care o ai. Căci îți este cu putință şi ție să intri în atingere cu Ceva despre care nu se mai poate nici spune, nici concepe altceva. Or, situat deasupra a tot, *numai El singur e cu adevărat liber*, fiindcă nu este posibil nici măcar să fie înrobit Sieşi; ci numai /El/ e El însuşi şi în mod autentic /numai/ El însuşi, în vreme ce fiecare din restul lucrurilor este el însuşi, dar şi altceva.

DESPRE CER

40, II.1

Tema

Plotin încearcă să demonstreze eternitatea lumii împotriva înțelegerii literale a lui *Timaios* şi, totodată, fără să facă apel, precum Aristotel, la un „al cincilea element" – eterul.

Subiectul

Eternitatea specifică caracterizează ființele de sub Cer, cea individuală, pe cele de peste Cer şi Universul însuşi. Universul este etern deoarece el nu are unde să se dizolve. După *Timaios*, cele de sus au fost create de Demiurg, în timp ce lucrurile de Aici – numai de zeii secunzi. Rolul Sufletului universal. Focul ceresc nu este la fel cu focul pămîntesc. Deşi etern, Cerul nu este la fel cu inteligibilele.

1. Se spune că Universul a existat şi va exista veşnic, deşi are un corp. Dacă acest fapt *l-am pune pe seama voinței Zeului*, probabil că am vorbi cu adevărat într-un prim rînd, dar nu am oferi nici un fel de claritate.[1]

Apoi, dacă transmutarea elementelor şi mişcarea animalelor de pe Pămînt păstrează specia, probabil – se va crede – că situația se va regăsi şi la Universul întreg, dat fiind că voința /divină/ are putința, chiar dacă veşnic corpul curge şi piere, să impună aceeaşi specie mereu altui corp, în alt moment, încît să nu se păstreze veşnic unitatea numerică, ci unitatea specifică.

Mai departe: de ce unele /corpuri/ au eternitatea numai în acest fel, în raport cu specia, în vreme ce corpurile cereşti şi Cerul însuşi vor avea eternitatea individuală? Bun, vom vedea cauza indestructibilității /Universului/în faptul că toate sînt cuprinse laolaltă şi că nu există o /stare/ în care/Universul/ se va transforma, nici nu ar putea să fie nimicit, fiind lovit de ceva din afară; *vom acorda Întregului şi Totului indestructibilitatea în baza raționamentului acestuia.*[2] Dar Soarele şi făpturile celorlalte astre, deoarece fiecare e o parte şi nu un întreg şi un tot, nu vor obține pentru noi dovada /indestructibilității/ de la /respectivul/ raționament, cum că subzistă pe vecie, şi s-ar părea că indestructibilitatea specifică e pentru astre singura /dovadă a eternității/, după cum se pare că pentru

---

[1] *Timaios*, 41b. Dimpotrivă, Aristotel, în *Despre cer*, considera eternitatea Universului intrinsecă, asociată „celui de-al cincilea corp", şi nu bazată pe voința divinității. Dependența de „voință" leagă acest tratat de cel anterior (*39*).

[2] Stoicii distingeau între Întreg sau Cosmos şi Tot, acesta din urmă fiind Întregul laolaltă cu spațiul vid înconjurător. V. SVF II, 523, 523, 524. Probabil că Plotin foloseşte sinonimic aceşti termeni.

foc şi cele asemănătoare numai eternitatea specifică subzistă; dar iată că şi pentru întregul Univers /se poate susține acelaşi lucru/:

Într-adevăr, nimic nu opreşte Universul, deşi nu este nimicit de altceva din afară, să fie mereu distrus de la sine, cînd părțile sale se distrug reciproc, *şi să subziste numai prin specie*, natura substratului curgînd mereu şi un alt/ principiu/ oferind specia. În privința Viețuitorului universal s-ar petrece acelaşi lucru care /are loc/ şi în cazul omului, al calului şi al celorlalte viețuitoare. Căci omul şi calul /ca specie/ sînt eterne, dar nu acelaşi /individ e etern/. Aşadar /conform argumentului acesta/ nu va subzista veşnic o parte /a Universului/, precum Cerul, în timp ce lucrurile asociate Pămîntului să fie pieritoare, ci la fel se vor comporta toate, *diferența dintre ele fiind dată numai de timpul /supraviețuirii/: fie deci /numai/ mai longevive obiectele cereşti!*

Dacă deci în acest fel /specific/ vom accepta că se păstrează eternitatea în cazul Întregului şi în cazul părților, dificultatea pentru opinia /ce afirmă imperisabilitatea Universului/ ar fi mai mică. Ba chiar cu totul vom ieşi din dificultate, dacă s-ar arăta că voința divină este suficientă pentru a păstra laolaltă fie şi în acest fel Întregul.

Dar, dacă am spune că *şi individualul din Univers, oricît de mare ar fi el, posedă eternitatea,* /atunci/ trebuie arătat că voința divină este capabilă să facă aceasta; dar dificultatea persistă: din ce pricină unele lucruri sînt /eterne la modul individual/, altele nu /sînt/ în acest fel, ci numai la modul specific? Şi în ce fel sînt /eterne/ părțile Cerului ele însele? Dat fiind că, în acest fel /la modul individual/, vor fi /eterne/ toate lucrurile !

2. Dacă, aşadar, acceptăm această opinie şi afirmăm că Cerul şi toate corpurile din el posedă eternitatea în mod individual, în timp ce lucrurile aflate în interiorul sferei Lunii /posedă/ eternitatea specifică, trebuie arătat în ce fel /ceva/, deşi are corp, va avea /eternitatea/ individuală – în cazul aceluiaşi /lucru/ *în sensul principal al cuvîntului*, adică fiecare lucru în parte va rămîne neschimbat, cu toate că natura corpului se află în veşnică curgere.

Această opinie a fost şi a celorlalți filozofi care s-au exprimat în legătură cu natura, cît şi a lui Platon însuşi, privitor nu numai la celelalte corpuri, dar şi la cele cereşti. Cum se poate – spune el – ca

astrele, *deşi au corpuri şi sînt vizibile, să posede etern neschimbarea şi permanenţa?*[3] El este de acord în această privinţă şi cu Heraclit care a spus că „şi Soarele se naşte mereu"[4]. Pentru Aristotel nu e nici o dificultate aici, dacă s-ar admite ipoteza sa referitoare la „al cincilea corp"[5]. Dar pentru cei care nu admit această ipoteză, atunci cînd corpul Cerului e alcătuit din aceleaşi elemente din care sînt alcătuite şi animalele de Aici, în ce fel ar putea el avea /eternitatea/ individuală?

Pe deasupra, în ce fel /sînt veşnice/ Soarele şi celelalte obiecte cereşti care sînt părţi /ale Cerului/? Căci, de vreme ce orice animal e constituit din Suflet şi natura corporală, este necesar ca Cerul, în cazul în care urmează să fie etern ca individ, să fie /astfel/ fie din cauza ambelor /componente/, fie din cauza unuia dintre cele conţinute. Or, dacă /filozoful/ ar oferi corpului indestructibilitatea, nu ar mai avea nevoie de Suflet pentru /a obţine indestructibilitatea compusului/, ori de existenţa laolaltă /a celor două/ în vederea constituirii animalului. Cel care însă acordă corpului perisabilitatea din sine însăşi şi care trece asupra Sufletului cauza /imperisabilităţii/ trebuie să încerce să arate că nici condiţia corpului nu se opune constituirii şi permanenţei /întregului/, deoarece în lucrurile constituite conform naturii nu există nimic neconcordant, ci se cuvine ca şi materia să vină în întîmpinarea voinţei celui care a săvîrşit /creaţia/.

3. În ce fel deci materia şi corpul Universului ar putea să colaboreze la imortalitatea cosmosului, deşi ele sînt permanent în curgere? Răspunsul ar fi – am putea spune – *că /materia/ curge în interiorul cosmosului; nu curge în afara sa.* Iar dacă rămîne în /cosmos/ şi nu se scurge din el, el rămîne identic şi nu ar putea nici să sporească, nici să se consume. Şi deci nici nu îmbătrîneşte!

Trebuie să observăm şi pămîntul care rămîne veşnic pe loc cu aceeaşi formă dintru eternitate şi aceeaşi massă; de asemenea nu /e pericol/ ca aerul să ajungă în lipsă, nici natura apei. Şi cît din ele se preschimbă /reciproc/, aceasta nu alterează natura întregului Vieţuitor. Căci şi la noi, deşi părţile /noastre/ se preschimbă între

[3] *Republica*, 530b.
[4] Heraclit, Diels-Kranz, B6.
[5] Aristotel, *Despre cer*, 1, 3, 270b.

ele şi mai ies şi în afară, totuşi fiecare /dintre noi/ supravieţuieşte mult timp. Dar în cazul /Universului/, *care nu are nimic în afară*, natura corpului acestor /elemente/ nu este nepotrivită în raport cu Sufletul pentru ca Vieţuitorul să rămînă identic şi veşnic.

Focul însă e aprig şi iute, deoarece nu poate sta jos, după cum şi pămîntul nu /poate sta/ sus. După ce /focul/ a ajuns acolo unde trebuie să se oprească, nu trebuie crezut că, odată stabilit în /locul/ propriu, lucrurile se petrec astfel încît el să-şi afle oprirea în raport cu ambele /direcţii/, aşa cum se întîmplă cu celelalte elemente: mai sus nu ar putea să suie, căci nu mai există nimic /mai sus/. Mai jos nu-i stă în fire să coboare. Îi rămîne ca, fiind uşor de mînat şi fiind tras de Suflet potrivit cu o propensiune naturală pentru a trăi fericit într-un loc frumos, să se mişte în Sufletul /universal/.

Căci, dacă cuiva îi e teamă că /focul/ ar putea să cadă, să prindă curaj: mişcarea circulară a Sufletului previne orice înclinare /a focului/, încît, dominînd, o susţine. Iar dacă /focul/ nu are de la sine o înclinare în jos, nu rămîne /acolo/ opunînd rezistenţă.

Prin urmare, părţile noastre, ajungînd să ia formă şi nepăstrîndu-şi constituţia lor, pretind părţi de la altele, pentru ca să subziste. Dar dacă de acolo /din Cer/ nu s-ar putea scurge nimic, nu trebuie nici adusă vreo hrană. Iar dacă /focul/ s-ar scurge stingîndu-se de acolo, un alt foc trebuie să se aprindă şi, dacă s-ar ţine /departe/ de altceva şi s-ar scurge de acolo, e nevoie de un alt /foc/ în locul aceluia /scurs/. Dar, din acest motiv, *întregul Vieţuitor nu ar putea rămîne acelaşi*, chiar dacă astfel /un foc l-ar înlocui pe altul/.

4. Dar trebuie examinată această chestiune în sine şi nu raportată la lucrul cercetat /la foc/, anume dacă ceva se scurge de acolo /din Cer/, încît şi obiectele cereşti să aibă nevoie de ceea ce numim impropriu „hrană", sau dacă acele corpuri, o singură dată fiind orînduite şi subzistînd potrivit cu natura lor, nu îndură nici un fel de scurgere /din materia lor/. Şi oare numai foc /există în Cer/, sau focul este partea cea mai importantă şi este posibil ca şi celelalte elemente să plutească şi să stea sus purtate de /focul/ dominant?

Iar dacă cineva ar adăuga şi cauza principală, Sufletul, laolaltă cu corpurile care sînt pure în acest fel şi pe deplin mai bune – de fapt şi la celelalte vieţuitoare natura alege ceea ce-i mai bun în părţile principale – el ar asuma o opinie stabilă despre imortalitatea

Cerului. Cu dreptate spune şi Aristotel că flacăra este un fel de clocot, un foc excesiv ca din pricina saţului.[6] Dar focul din Cer este uniform, liniştit şi adecvat naturii astrelor. Iar lucrul cel mai important este că Sufletul este aşezat în continuitatea realităţilor celor mai bune, mişcîndu-se printr-o putere minunată; cum să fugă ceva de el, astfel încît să nu aparţină realităţilor plasate în el o singură dată?

A nu admite că /Sufletul/, pus în mişcare de zeu, este superior oricărei înlănţuiri *este propriu unor oameni care nu au cunoaşterea cauzei care le ţine pe toate laolaltă.* Căci este absurd ca /Sufletul/ care a putut să le ţină laolaltă oricît de mult timp să nu facă aceasta veşnic, ca şi cînd faptul de a ţine laolaltă a fost silnic şi ceea ce-i conform naturii ar fi altceva decît ceea ce există în natura Întregului şi în cele bine orînduite; sau ca şi cînd ar fi ceva care va acţiona silnic şi va desface structura /Universului/ şi va desface natura Sufletului, ca pe /aceea/ a unei *împărăţii şi stăpîniri.*

Faptul că /Universul/ nu a început /să existe/ niciodată – s-a afirmat deja ca absurd /să fi avut un început/ – dă încredere şi cu privire la viitor. Într-adevăr, din ce pricină va exista /în viitor un timp/ cînd el nu mai există? Căci elementele nu s-au uzat, precum lemnul şi altele de acest fel! Or, subzistînd ele veşnic, şi Întregul subzistă. Şi chiar dacă ele se transformă veşnic, Întregul subzistă, deoarece subzistă cauza transformării lor. /Ideea/ căinţei Sufletului /cosmic/ este fără sens, aşa cum s-a arătat[7], deoarece guvernarea sa este fără osteneală şi pagubă. *Şi chiar dacă ar fi cu putinţă să piară orice corp, pentru Suflet nu s-ar întîmpla nimic altminteri.*

5. Cum însă se poate ca părţile cereşti să subziste, în vreme ce elementele de Aici şi animalele nu subzistă? Răspund: *după cum spune Platon, cele de sus au fost făcute de Zeul /Demiurg/, în vreme ce animalele de Aici au fost făcute de zeii făcuţi de /Demiurg/.*[8] Şi, fiind făcute /cele de sus/ de /Demiurg/, nu le e îngăduit să piară.

Acest lucru este totuna cu a spune că Sufletul ceresc este în legătură cu Demiurgul, dar şi Sufletul nostru /este astfel/. Or, venind

---

[6] Aristotel, *Meteorologice*, 340b; 341b.

[7] *Cf. 33*, II.9, 4. Sufletul cosmic sau Demiurgul, după unii gnostici, se căieşte că a creat Universul şi îl nimiceşte.

[8] *Timaios*, 41a.

o imagine din Sufletul ceresc şi, ca să spunem aşa, curgînd din cele de sus, creează animalele de pe pămînt. Pe de o parte, un astfel de Suflet /pămîntesc/ imită, deci, Sufletul de Acolo; el nu are însă putere, fiindcă se foloseşte de trupuri inferioare pentru generarea într-un loc inferior şi /pentru generarea/ unor făpturi care, odată constituite, nu vor să persiste. Pe de altă parte, animalele de Aici nu pot subzista veşnic, iar corpurile /de Aici şi de Acolo/ nu ar putea fi dominate în acelaşi fel, dat fiind că un alt Suflet domneşte peste /acelea de Acolo/ *în mod nemijlocit* <προσεχῶς>.

Iar dacă era necesar ca întreg Cerul să persiste, atunci şi părţile lui, astrele din el, e necesar /să persiste/. Cum altminteri ar putea supravieţui el, dacă nu ar supravieţui de asemenea şi părţile? Căci existenţele de sub Cer nu mai sînt părţi ale Cerului. Sau Cerul nu /se întinde/ pînă la /sfera/ Lunii /dinspre Pămînt/. Fiind noi plămădiţi de către Sufletul dat de zeii din Cer şi de către Cerul însuşi, noi convieţuim cu trupurile noastre potrivit cu acel /Suflet/. Cît despre *celălalt Suflet*, potrivit cu care *sîntem noi înşine*, el ne face să trăim *într-o bună condiţie, nu doar să trăim /pur şi simplu/*. Deja cînd trupul este născut, soseşte /acest Suflet/, care, pornind de la raţionament, contribuie cu puţin la existenţă.

6. Acum trebuie cercetat dacă numai focul /se află Acolo/, dacă el se scurge de Acolo şi dacă are nevoie de hrană.

În *Timaios*, corpul Universului este făcut mai întîi din *pămînt* şi din *foc*, pentru ca să fie vizibil datorită focului, şi ca să fie solid datorită pămîntului;[9] /Platon/ a crezut nimerit drept consecinţă să facă şi astrele să conţină foc, nu în întregime, ci în cea mai mare parte, deoarece astrele par să posede soliditatea.[10] Şi probabil că ar fi corect, de vreme ce şi Platon judecă această teză cu /argumentul/ verosimilului.[11] Căci dinspre senzaţie – văzul, cît şi percepţia tactilă – /astrele/ par să conţină în totalitate sau în cea mai mare măsură foc; dar celor care cercetează prin raţionament le apare imposibil să existe solid fără pămînt şi /e plauzibil/ că /astrele/ ar conţine pămînt.

---

[9] *Timaios*, 31b.

[10] *Timaios*, 40a.

[11] Personajul Timaios afirmă că discursul său despre Univers e „verosimil" şi nu „sigur", *Timaios*, 29b-d.

Dar de ce ar avea ele nevoie de apă sau aer? Căci va părea absurd să existe apă într-o asemenea cantitate de foc; iar dacă ar exista acolo aer, el s-ar transforma în natura focului.

Însă dacă două solide, care joacă rolul de extremi în proporție, au nevoie de doi intermediari[12], cineva s-ar putea întreba dacă şi în cazul corpurilor fizice se întîmplă astfel, dat fiind că, dacă s-ar amesteca pămînt cu apă, nu ar fi necesar nici un intermediar.

Dacă însă am spune: deja în pămînt şi apă se află şi restul /elementelor/, am părea probabil că vorbim cu sens.

Dar s-ar putea răspunde: cele două /intermediare/ nu există pentru a lega laolaltă /elementele/ care vin împreună cu ele.

Totuşi, vom spune că ele sînt deja legate laolaltă prin faptul că cele două /extreme/ le posedă pe toate celelalte.

Trebuie însă cercetat dacă, în absența focului, pămîntul nu este cumva vizibil şi dacă, în absența pămîntului, focul nu este cumva solid. Căci dacă aşa s-ar petrece lucrurile, probabil că nici un /element/ nu ar avea Ființa proprie în sine; toate formează atunci un amestec, dar îşi au numele de la elementul dominant.[13] Într-adevăr, /unii/ spun că nici pămîntul nu poate subzista fără umezeală, deoarece umezeala apei este un liant pentru pămînt. Dar dacă vom accepta aceasta, atunci, spunînd că este imposibil ca vreun element să fie ceva în sine, nu-i vom acorda lui o consistență /aparte/ <σύστασις>, ci numai laolaltă cu celelalte, fiecare nefiind /în sine/ nimic.

Într-adevăr /vom zice/, cum ar putea exista natura pămîntului şi esența pămîntului, neexistînd nici o parte a pămîntului care e /numai/ pămînt, în caz că apa nu s-ar afla în amestecul de legătură? Ce ar lipi /părțile pămîntului/, fără să existe deloc o mărime, care s-ar ataşa continuu de o alta? Căci dacă oricare mărime va fi numai a pămîntului însuşi, va fi posibil să existe pămînt ca natură chiar şi fără apă! Altminteri, dacă nu se întîmplă astfel, nu va exista nimic care să poată fi legat de către apă.

---

12 *Timaios*, 32b.

13 *Epinomis* (pseudo-Platon), 981d-e. În cazul corpurilor cereşti predomină focul, în cazul celor terestre – pămîntul. Evident, această doctrină combate teoria aristotelică a „eterului" (al cincilea corp) din care ar fi alcătuite astrele.

Dar de aer de ce ar avea nevoie massa de pămînt în vederea existenței, deşi aerul subzistă încă înainte de a se transforma /în pămînt/?

Nu s-a vorbit /în *Timaios*/ însă despre foc în ceea ce priveşte existența pămîntului, dar /s-a spus/ că /focul există/ ca să facă vizibil atît pămîntul, cît şi celelalte elemente. Este rezonabil să acceptăm că vederea provine de la lumină, căci nu-i posibil ca întunericul să fie văzut, ci trebuie spus că el nu este văzut, aşa cum lipsa de sunet nu este auzită. Însă nu e necesar ca focul să fie prezent în pămînt: lumina este suficientă. Într-adevăr, zăpada şi lucrurile foarte reci sînt foarte strălucitoare fără foc!

Însă – va răspunde cineva – a existat foc în acele /materii/ şi le-a dat strălucire înainte de a pleca!

Dar şi în legătură cu apa sînt probleme: oare există apa, dacă nu s-ar pune pămînt /în ea/?

Şi cum s-ar putea vorbi despre aer că participă la pămînt, atunci cînd el este uşor dispersabil? Despre foc /ar fi o întrebare/ dacă are nevoie de pămînt, el care nu are continuitate de la sine, nici nu se extinde în cele trei dimensiuni? De ce nu va avea /atunci/ soliditate, în calitate de corp fizic, nu cea tridimensională, ci cea legată de rezistență, desigur? Duritatea însă e caracteristică numai pentru pămînt. De fapt densul se adaugă aerului care este apă, fără adaosul pămîntului, ci cu cel al densității sau solidificării.

Şi din ce cauză focul în sine, odată ce Sufletul e prezent, să nu se constituie /ca solid/ în raport cu puterea acestuia? Or, există viețuitoare de foc – printre daimoni! Să punem în mişcare, deci, constituția Viețuitorului universal din toate /elementele/!

Sau cineva va admite că pe pămînt /există toate viețuitoarele/, dar că este împotriva naturii ca pămîntul să se înalțe la cer şi e contrar celor aşezate sub el. Şi că nu e verosimil pentru corpurile pămîntoase să se învîrte cu viteza cea mai iute, /pămîntul/ fiind o piedică şi pentru strălucirea şi albeața focului de acolo.

7. Pesemne că, prin urmare, e mai bine să dăm ascultare lui Platon: el spune că trebuie să existe în întregul Univers un astfel de solid, care să fie un reazem, pentru ca Pămîntul să fie plasat ca un soclu stabil în centrul /Universului/ pentru viețuitoarele care

umbă pe el.[14] Dar şi animalele de pe el posedă cu necesitate un astfel de /corp/ solid. De la sine, pămîntul ar poseda continuitate, dar ar străluci datorită focului; ar avea şi apă ca să nu fie uscat, ar avea-o şi pentru ca să nu fie împiedicată strîngerea laolaltă a părţilor unele cu altele. Iar aerul face mai uşoară massa pămîntului. Nu în alcătuirea astrelor este amestecat pămîntul cu focul de sus, ci existînd orice /element/ în ordinea /universală/, şi focul se bucură de ceva de pămînt, şi fiecare element – de ceva din fiecare altul, nu în sensul ca cel care se bucură să fie alcătuit din ambele – din sine şi din cel de care are parte. Ci, fiind /elementul/ ceea ce este potrivit cu comuniunea din ordinea /universală/, el posedă nu un /alt element/, ci ceva din el: de exemplu, nu /posedă/ aer, ci moliciunea aerului şi strălucirea focului. Iar amestecul dă toate /proprietăţile/ şi produce atunci acest dublu /rezultat/: nu numai pămînt şi natura focului, ci şi soliditatea acestuia şi calitatea de foc.

/Platon/ însuşi dă mărturie despre aceasta cu cuvintele următoare: „Zeul a aprins o lumină pe a doua orbită pornind de la Pămînt“[15] – desigur referindu-se la Soare – şi undeva, în altă parte, spune că Soarele este „cel mai strălucitor“, că acelaşi este „cel mai luminos“[16], nepermiţîndu-ne să credem că /Soarele/ este altceva decît *de foc*, dar nici /luminozitatea/, nici /strălucirea/ dintre celelalte aspecte ale sale /nu sînt/ *de foc*, ci /sînt/ lumină despre care afirmă că este diferită de flacără, dar e caldă numai cu moderaţie.[17]

Această lumină este un corp, dar de la el străluceşte focul cu acelaşi nume ca el, despre care afirmăm că este incorporal. De la acea lumină /incorporală/ este adus acesta /corporal/, strălucind din acela precum o floare a aceluia şi o sclipire – anume ceea ce este – spunem – corpul cu adevărat luminos.

Noi însă, înţelegînd „pămîntosul“ în sens peiorativ, deşi Platon înţelege „pămîntul“ ca /sinonim pentru/ soliditate[18], numim „pă-

---

[14] *Timaios*, 31b.
[15] *Timaios*, 39b
[16] *Republica*, 616e.
[17] *Timaios*, 58c.
[18] *Timaios*, 31b.

mînt“ un singur lucru, cu toate că el are în vedere diferențierile „pămîntului“.

Existînd un astfel de foc deci care oferă lumina cea mai pură, fiind situat în locul de sus şi aşezat acolo potrivit cu natura, trebuie admis că flacăra /de aici/ nu se amestecă cu /focurile/ de acolo, ci că ea, grăbindu-se pînă într-un anumit punct, se stinge dacă întîlneşte mai mult aer; urcînd laolaltă cu pămînt, e aruncată jos fiindcă nu poate să suie în înalt şi se opreşte dedesubtul Lunii, astfel încît face mai uşor aerul de acolo. Iar, dacă rămîne /acolo/, flacăra se domoleşte devenind mai blîndă şi nu mai are strălucirea cît să facă vîlvătaie, ci cît să se lumineze de la lumina de sus.

Cît despre lumina de acolo /din Cer/, o parte a ei fiind diversificată prin astre în mod proporțional, produce diferențieri deopotrivă în mărime, cît şi în culoare. Restul Cerului este şi el dintr-o astfel de lumină, dar nu e vizibil din cauza rarefierii corpului şi a unei transparențe care nu oferă suport /de reflexie luminii/, aşa cum e cazul şi cu aerul curat. Se mai adaugă în cazul /Cerului/ şi depărtarea.

8. Or, dacă o astfel de lumină rămîne acolo sus unde a fost rînduită – pură în locul cel mai pur – în ce chip ar putea exista curgere de substanță din ea? Căci nu e menită o astfel de natură să lase să curgă ceva în jos, şi nici nu există acolo ceva care s-o tragă forțat în jos.

Orice corp cu Suflet este altul şi nu acelaşi cu cel care era de unul singur. Asemănător este şi /corpul/ de acolo: nu e la fel cu corpul care e singur /fără suflet/. Iar elementul care se învecinează /cu focul ceresc/, fie că ar fi aer, fie foc /pămîntesc/, ce ar putea să producă? Nici un foc /pămîntesc/ nu ar putea fi adecvat pentru acțiunea /asupra focului ceresc/, nici nu s-ar putea atinge /de acesta/ ca să acționeze asupra /lui/. Căci din pricina mişcării violente ar devia de la direcție, înainte ca acela /focul ceresc/ să-i îndure acțiunea – foc care e mai puțin puternic şi nu există /acolo elemente/ la fel cu cele de aici.

Apoi a acționa înseamnă a încălzi şi trebuie ca lucrul care se încălzeşte să nu fie cald de la sine. Iar dacă ceva va fi nimicit de foc, trebuie mai întîi să se încălzească şi să ajungă împotriva naturii în procesul de încălzire.

Prin urmare, nu este nevoie de un alt corp în Cer, pentru ca acesta să persiste şi nici /ca să existe/ în mod natural mişcarea lui circulară /a sa/. Căci încă nu s-a arătat nici măcar că mişcarea lui naturală este rectilinie. *A fi conform naturii înseamnă /pentru astre/ fie a sta locului, fie a se mişca circular*, în timp ce celelalte mişcări sînt dintre cele violente. Şi nici nu trebuie afirmat că cele de acolo au nevoie de hrană, nici nu trebuie făcute afirmații despre ele pornind de la lucrurile de aici, deoarece ele nu au nici acelaşi Suflet care să le rețină, nici acelaşi loc, neexistînd acolo nici o cauză în virtutea căreia alcătuirile de aici se hrănesc, fiind în veşnică curgere. Iar schimbarea la corpurile de aici se produce de la ele însele, o altă natură stăpînindu-le pe ele, natură care, din pricina slăbiciunii nu ştie să le țină în ființă, dar imită în devenire sau în generare natura de dinaintea ei. Dar că /Cerul/ nu este la fel în toate privințele, *precum sînt inteligibilele*, s-a spus.

DESPRE SENZAȚIE ŞI MEMORIE

41, IV.6

Tema

Plotin respinge teoria, susținută de stoici, a senzației şi memoriei ca întipăriri în Suflet. (Teoria fusese respinsă şi de Platon în *Theaitetos.*)

Subiectul

Sufletul nu e nici întipărit de senzații, nici nu le reține ca memorie. Teoria întipăririi nu explică anumite fenomene, de exemplu, vederea la distanță. Întipărirea – dacă ar exista – ar trebui să fie separată de cel care vede, ceea ce este absurd. Activitatea Sufletului este putere. Rolul intermediar al Sufletului: aflat la limita dintre inteligibil şi senzorial. Sufletul este incorporal şi nu este afectat, invers decît în mod fals cred atît stoicii, cît şi platonicienii stoicizanți.

1. Dacă afirmăm că senzațiile nu ajung nici ca întipăriri, nici ca amprente în Suflet, vom spune că nici memoria nu este în general şi pe cale de consecință o reținere a cunoştințelor şi a senzațiilor, încît să rămînă în Suflet întipărirea lor, care la început nici nu exista acolo. De aceea, ambele teze aparțin aceluiaşi argument: fie /întipăririle/ *apar* şi *rămîn* în Suflet, dacă omul şi-ar aminti, fie, dacă oricare dintre cele două ipoteze nu e acordată, nu va fi acordată nici cealaltă.[1] Dar noi, care susținem că *nici una dintre teze /nu este adevărată/*, cu necesitate vom cerceta în ce fel se realizează fiecare /prezența şi reținerea/, de vreme ce spunem că nici nu apare în Suflet întipărirea lucrului perceput şi care o întipăreşte, nici amintirea nu constă într-o întipărire care să rămînă în Suflet.

Iar dacă am privi ce se întîmplă cu „cea mai clară senzație"[2], transferînd rezultatul /cercetării/ şi asupra restului senzațiilor, probabil că am descoperi ceea ce căutăm.

Este evident în orice caz că, atunci cînd avem prin văz senzația oricărui lucru, privim într-acolo şi aruncăm privirea în linie dreaptă, acolo unde se află obiectul vizibil, de parcă perceputul s-ar afla acolo, *iar Sufletul ar privi înspre în afară.* El priveşte, cred, fără să apară sau să fi apărut o întipărire în el şi încă nu a primit o amprentă <σφραγίς>, de parcă ar fi vorba despre un inel /întipărit/ în ceară. Căci deloc n-ar mai avea nevoie Sufletul să privească în afară, dacă ar avea deja la sine o formă a obiectului văzut şi ar privi /obiectul/ datorită chiar faptului *că întipărirea intră acolo /în Suflet/.*

---

[1] Teoria apare în dialogul *Theaitetos*, pentru a fi respinsă sau, oricum, pusă la îndoială.

[2] *Phaidros*, 250d.

Şi cînd Sufletul adaugă vederii distanța şi comunică de la ce depărtare vine vederea, *ar putea oare vedea ceea ce este în el însuşi, deloc distanțat de sine însuşi, ca fiind departe*? Şi cum ar putea spune cît de mare este /obiectul văzut/ în afară, sau că este mare, precum o parte a Cerului, atunci cînd întipărirea sa din Suflet nu poate fi la fel de mare?

Şi cel mai important argument dintre toate: dacă am primi întipăririle <τύποι> lucrurilor pe care le vedem, *nu ar fi cu putință să vedem chiar lucrurile pe care le vedem*, ci /vom vedea/ cópii şi umbre ale celor văzute, *încît lucrurile însele vor fi ceva, iar cele văzute de noi vor fi altceva.*

În general, după cum se spune[3], *cel care îşi pune obiectul de văzut pe pupilă nu-l vede*, ci trebuie ca, îndepărtîndu-l, să-l privească în acest din urmă chip. La fel, şi încă mult mai mult, e valabil acest fenomen pentru Suflet: căci dacă aşezăm în Suflet întipărirea obiectului văzut, el nu ar putea vedea ca vedere /a sa/ acea /întipărire/ cu care a fost întipărit. Într-adevăr, trebuie să fie doi: *văzătorul şi obiectul văzut*. Unul, prin urmare, trebuie să fie văzătorul /situat într-un loc/, iar în alt loc /trebuie/ să fie situată întipărirea, şi nu să fie situată în locul în care este /văzătorul/. /În acest caz/ trebuie să vedem nu o /întipărire/ situată /în Suflet/, ci /o întipărire/ nesituată /în Suflet/, pentru ca să existe vedere.[4]

2. Dacă, prin urmare, aceasta e cu neputință, în ce fel /se realizează vederea/? Răspund că /Sufletul/ *spune ceea ce nu posedă*. Acesta este o /manifestare/ de putere – nu faptul de a suporta ceva, *ci de a avea putere şi de a produce lucrul pentru care a fost rînduit*. Cred că în acest fel ar putea fi distins de către Suflet şi vizibilul, şi audibilul, şi nu în cazul cînd ambele sînt întipăriri, ci în cazul cînd nu sînt nici întipăriri, nici afectări, ci sînt în mod natural activități legate de obiectul pe care Sufletul îl abordează. Noi însă, fiind neîncrezători că *vreo putere e în stare să cunoască ce-i al său, dacă n-ar fi lovită*,

[3] Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, 419a.

[4] Obiectul văzut devine întipărirea. Dar – spune Plotin – admitem că între văzător şi întipărire trebuie să existe o distanță, căci nu se poate vedea ceea ce e unit cu organul vederii. Atunci rezultă ori că Sufletul nu poate vedea întipărirea, dacă ea este în Suflet, ori că întipărirea din Suflet este în afara Sufletului, ceea ce e absurd.

o facem să îndure prezența obiectului apropiat şi nu să-l cunoască, obiect peste care i s-a dat să stăpînească, şi nu să fie stăpînită /de el/.

În acelaşi fel trebuie gîndit şi în ceea ce priveşte auzul. /Trebuie gîndit/ că întipărirea există în aer, ca un fel de *izbituri articulate,* precum nişte litere scrise de către vocea celui care vorbeşte, /dar credem că/ puterea şi Ființa Sufletului, ca să spunem aşa, „citesc" întipăririle înscrise în aer, sosite aproape, în punctul în care sosind, au putința prin fire de a fi „văzute". Există, pe de o parte, afectări date de gust şi miros, dar există şi afectări care aparțin senzației şi discernerii – există cunoaşteri ale afectărilor, care sînt diferite de afectări.

Cît despre cunoaşterea inteligibilelor, aceasta este non-afectabilă şi încă mai mult lipsită de întipărire. Căci, invers /decît în cazul sensibilelor/, /cunoaşterea/ „se aruncă înainte" pornind dinăuntru, ca să spunem aşa, în vreme ce ea contemplă lucrurile /sensibile/ pornind dinafară. *Iar inteligibilele sînt în mai mare măsură actualizări şi au mai mare putere.* Căci /sînt actualizări/ ale cunoaşterii înseşi; iar cunoaşterea în actualizare este fiecare /inteligibil/. În altă parte /am cercetat/ dacă Sufletul este o dualitate şi dacă se vede pe sine ca pe ceva diferit, dacă Intelectul este o unitate şi /dacă/ ambele /Intelectul şi Sufletul/ formează /fiecare/ o unitate.[5]

3. Acestea fiind spuse, trebuie vorbit în continuare despre memorie: am arătat înainte că nu e uimitor, ba mai curînd e uimitor, dar că nu trebuie să ne arătăm lipsiți de încredere într-o astfel de putere a Sufletului, dacă, neprimind el nimic la sine, produce o percepție a unor /reprezentări/ pe care nu le-a posedat. *Căci natura Sufletului este rațiune formatoare a tuturor, ultima rațiune dintre inteligibile şi dintre cele din locul inteligibil, prima însă dintre naturile din întregul loc senzorial.*[6] De aceea, el se raportează la ambele /lumi/, din partea primei avînd o bună condiție şi renăscînd la viață, din partea celeilalte fiind înşelat din pricina asemănării /cu lumea senzorială/ şi se duce în jos de parcă e fermecat.

---

[5] 24, V.6, 1.

[6] *Cf.* 6, IV.8, 7, pentru locul intermediar al Sufletului.

Aflîndu-se la mijloc, Sufletul are percepția ambelor /lumi/ şi se spune că pe inteligibile le gîndeşte, aducîndu-le în amintire, dacă s-ar îndrepta spre ele. Le cunoaşte deoarece cumva el *este acele /inteligibile/*, nu fiindcă le „instalează“ <ἐνιζάνειν> /în el/; ci, prin faptul că le posedă cumva, le vede, este la fel cu ele în mod mai obscur şi se face mai strălucitor din obscur, deoarece, ca să spunem aşa, se deşteaptă şi se îndreaptă dinspre latență spre actualizare.

În acelaşi mod, Sufletul face ca obiectele senzoriale, *de parcă şi acestea ar fi atinse laolaltă de el, să strălucească; el le face să stea înaintea ochilor, deoarece puterea sa îndreptată spre aceste obiecte e gata /să genereze/ precum ar fi în chinurile naşterii*. Cînd /memoria/ capătă tărie în raport cu oricare dintre obiectele care se înfățişează, Sufletul capătă o dispoziție anume față de un obiect prezent mult timp, anume cu cît /stă/ mai mult, cu atît mai puternică devine întotdeauna /amintirea/. De aceea se spune că copiii îşi amintesc mai mult, fiindcă nu se îndepărtează /de anumite lucruri familiare/, ci imaginea obiectului respectiv rămîne /constant/ înaintea ochilor lor, pentru ca ei să nu vadă o mulțime de lucruri, ci numai puține. Dar alții, pe care gîndirea şi puterea /memoriei/ îi pun în contact cu multe lucruri, nu au stabilitate /în memorizare/, ca şi cînd fug din loc în loc. *Or, dacă în Suflet ar rămîne întipăriri, mulțimea obiectelor nu ar determina o mai slabă memorizare /a lor/.*

În plus, dacă ar rămîne întipăriri /ale lucrurilor în Suflet/, nu ar mai fi deloc nevoie să examinăm /lucrurile respective/, pentru ca să ni le reamintim, şi nici /n-ar fi nevoie/ ca cei care mai devreme au uitat /un lucru/, mai tîrziu să şi-l reamintească, de vreme ce /întipăririle sale/ sînt situate /în Suflet/. Iar exercițiile de rememorare arată că ceea ce rezultă reprezintă o învigorare a Sufletului, după cum antrenamentele mîinilor şi picioarelor se realizează pentru a putea face cu uşurință ceea ce nu se află nici în mîini, nici în picioare, ci /a face mişcările/ pentru care ele s-au pregătit prin antrenament continuu.

Din ce cauză, cînd /omul/ a auzit o dată sau de două ori, nu-şi aminteşte, dar /îşi aminteşte/ atunci cînd a auzit de multe ori? /De ce/ cînd a auzit prima oară nu a reținut, şi abia după mult timp îşi aminteşte? Desigur, nu fiindcă a reținut mai înainte părți ale întipăririi! Ar fi trebuit să-şi amintească de acestea, însă amintirea survine, ca să spunem aşa, *brusc*, dintr-un detaliu al ultimului lucru

ascultat sau exersat. Toate acestea indică posibilitatea stimulării puterii Sufletului prin care ne amintim, care e fortificată fie în mod absolut, fie în raport cu o anume amintire. Atunci cînd ne apare în amintire nu numai ceea ce am exersat, ci, după ce ne-am reamintit multe lucruri datorită obişnuinței de a ne folosi de indicațiile /simțurilor/ <ἀπαγγελίαι>, obținem lesne zisele reamintiri chiar şi a celorlalte lucruri /pe care nu ne-am silit să le reținem/, ce altă cauză s-ar mai putea oferi pentru memorie decît că puterea ei a fost întărită?

Întipăririle /presupuse/ care rămîn în Suflet ar acuza mai degrabă o slăbiciune decît o putere: căci ceea ce e întipărit cel mai bine este analog cedării şi, fiind întipărirea o afectare, ar rezulta că acela afectat cel mai mult e şi acela care îşi aminteşte cel mai bine. Or, ceea ce se întîmplă e tocmai invers: nici un antrenament în nici o privință nu-l face pe cel antrenat să fie uşor afectabil! La fel se petrece şi în cazul senzațiilor: nu organul slăbit, de pildă ochiul, vede, ci acela care are mai multă putere ca să realizeze /actul vederii/. De aceea şi oamenii în vîrstă şi cu simțurile slăbite se comportă şi în ceea ce priveşte memoria în acelaşi fel.

Prin urmare, senzația şi memoria sînt o putere.

În plus, dacă senzațiile nu sînt întipăriri, cum e posibil ca memoria să fie o reținere a ceva ce nu e plasat în ea şi nici nu începe /acolo/?

Însă, dacă /memoria/ este o putere şi o pregătire pentru a fi gata /de acțiune/, pentru ce nu recuperăm simultan /amintirile/, ci /recuperăm/ mai tîrziu aceleaşi /amintiri/, cînd le trecem din nou în revistă? Răspund că puterea trebuie, ca să spunem aşa, „să dea atenție" şi „să se prepare". Vedem aceasta şi la alte puteri care se prepară să facă ceea ce pot să facă – unele fiind gata de acțiune pe loc, altele, dacă s-au reunit cu ele însele. De cele mai multe ori, nu sînt aceiaşi oameni cei cu ținere de minte şi cei cu mintea ascuțită, pentru că capacitatea fiecărei însuşiri este diferită, după cum acelaşi om nu este şi boxer, şi alergător. În fiecare au precădere alte aspecte. Şi totuşi, cel care posedă oricare aspect /de putere/ sufletească în exces nu este oprit „să citească" amintirile depuse, nici nu-i oprit cel care e înclinat spre aceasta să ajungă incapabil de a fi afectat şi de a poseda afectarea.

Iar lipsa de dimensiune a Sufletului dovedeşte că el este o putere. Şi în general, nu e de mirare că tot ceea ce priveşte Sufletul are loc în alt mod decît consideră oamenii din pricina lipsei de examinare, sau în alt mod decît pretind doctrinele lor superficiale, provenite în baza senzațiilor, doctrine înşelătoare din pricina analogiilor /cu întipărirea în ceară/. Căci după cum /e cazul/ cu literele scrise pe tăblițe şi plăci, la fel socotesc că se petrec lucrurile cu senzațiile şi memoria, *şi nici cei care presupun că Sufletul este corp, nici cei care /admit/ că Sufletul este incorporal nu văd cîte imposibilități decurg din ipoteza lor* /că există întipăriri în Suflet/.[7]

[7] Primii sînt, desigur, stoicii, ceilalți sînt peripateticienii sau platonicienii influențați de stoicism.

DESPRE GENURILE A CEEA-CE-ESTE /CEVA/ (I, II şi III)

42, VI.1; *43*, VI.2; *44*, VI.3

Tema

Un mare tratat, segmentat de Porfir în trei părți, dedicat „genurilor" sau categoriilor. Plotin discută trei sisteme: cel aristotelic – al celor zece categorii – căruia îi găseşte numeroase defecte; cel stoic, bazat pe patru categorii, vehement criticat; şi cel al lui Platon din *Sofistul*, cu ale sale cinci „genuri supreme", care – fireşte – este reținut. Două remarci: 1) spre deosebire de toți neoplatonicienii posteriori lui – începînd cu Porfir, elevul său – Plotin nu acceptă, decît cu mari rezerve şi critici, categoriile lui Aristotel. 2) Ultimele cinci capitole ale tratatului sînt printre puținele mărturii ale teoriei stoice a categoriilor şi, de fapt, este pentru prima dată – din ceea ce ni s-a păstrat – cînd avem descrisă complet tabela categoriilor stoice. Are, aşadar, o mare importanță pentru reconstituirea filozofiei stoice, chiar dacă este scris dint-un punct de vedere ostil.

Subiectul

42, VI.1

Numărul categoriilor a fost subiect de dispută printre filozofii vechi. Doctrina aristotelică a celor zece „genuri" (categorii). Sînt aceste genuri valabile şi pentru inteligibile, şi pentru sensibile? Imposibilitatea unicității Ființei. Probleme puse de celelalte categorii: cantitatea, relația, calitatea. Dificultăți legate de clasificarea calităților. Calitatea de Aici şi cea de Acolo nu pot sta sub un acelaşi gen. Despre categoria lui „cînd" şi aceea a lui „unde". Despre acțiune şi afectare şi dificultățile puse de acestea. Sensurile diferite

ale lui „a avea" par să dizolve unitatea acestei categorii. Categoria lui „a fi situat".

Tabela celor patru categorii stoice: subiecte, calități, moduri de a fi, moduri de a fi în relație. „Ceva", genul unic care le cuprinde pe toate, este irațional de vreme ce se aplică deopotrivă corpurilor și incorporalelor. Critica noțiunii de materie la stoici. Materia nu poate fi principiu. Materia nu poate fi Ființă, și chiar singura Ființă autentică, cum vor stoicii. Zeul nu poate fi material. Cum pot fi calitățile corporale? Vacuitatea categoriilor de „mod de a fi" și „mod de a fi în relație".

43, VI.2

Susținerea teoriei lui Platon prin identificarea celor cinci „genuri supreme" din *Sofistul* cu Intelectul plotinian care este unu-multiplu. Toate genurile provin de la Unul transcendent, aflat deasupra oricărei diviziuni. În Intelect, ceea-ce-este /ceva/, mișcarea și repaosul sînt atît identice, cît și diferite – ceea ce introduce identicul și diferitul. De ce nu mai există și alte genuri? Ceea-ce-este /ceva/ e unul-multiplu. Unul nu poate fi un gen; el este mai presus de genuri. Reducția unor categorii aristotelice – precum cantitatea, calitatea, relația – la cele platonice, demonstrîndu-se că ele nu pot fi genuri autonome. Intelectul universal și relația sa cu intelectele particulare. Intelectul cuprinde în sine toate Formele, iar în afară produce Sufletul.

43, VI.3

Se reia discuția despre categoriile de Aici, iar Plotin pare mai favorabil diviziunii lui Aristotel. Compusul din materie și formă. Materia și Forma de Acolo și de Aici. Diferențe între ele. Forma, Materia și compusul formează Aici o unitate, apoi se adaugă calitatea, cantitatea, mișcarea, relația: ar fi cinci genuri. Calitățile, privațiunea și dispoziția habituală. Problema mișcării și a tipurilor de mișcare. Starea și relația.

42, VI.1

1. Chiar şi cei foarte vechi dintre filozofi au cercetat despre cele-ce-sînt /ceva/, anume cîte sînt şi care sînt: unii au afirmat că /ele formează/ *o singură realitate*, alţii – /mai multe realităţi/ în *număr determinat*, alţii – că sînt *infinit de multe*. Dintre primii, fiecare a desemnat unica realitate altfel, dar /la fel au făcut/ şi cei care au fixat numărul /principiilor/ ca fiind determinat, ori infinit.[1] Însă pe aceste /ultime/ opinii, examinate de filozofii care i-au urmat, trebuie să le lăsăm cu totul deoparte.

Dar trebuie să investigăm principiile pe care aceşti filozofi veniţi mai tîrziu[2], după ce le-au examinat, le-au plasat ei înşişi în *anumite genuri determinate*,: unii /dintre aceşti filozofi ulteriori/ nu au presupus existenţa unei unice realităţi, *deoarece au văzut că şi printre inteligibile există o multiplicitate*, dar nu au admis că ar fi vorba despre realităţi în număr infinit, *atît fiindcă nu e cu putinţă aşa ceva, cît şi fiindcă nu ar putea exista ştiinţă /în astfel de condiţii/.* Iar despre realităţile determinate, spre a le stabili numărul – subiectele nu pot fi considerate elemente – respectivii filozofi au susţinut că e vorba despre *genuri:* unii spunînd că sînt *zece*[3], alţii – mai *puţine*[4]. Dar ar putea fi şi unii care /au admis/ mai multe genuri decît zece.[5] Există şi o deosebire în /natura/ genurilor: unii filozofi au susţinut

---

[1] Diferiţi presocratici, Thales, Anaximandru, Heraclit, Empedocle; apoi Democrit şi Leucip sau Anaxagoras. *Cf.* Aristotel, *Met.*, I.

[2] Platon, Aristotel, stoicii.

[3] Aristotel, cu cele zece categorii, uneori considerate sau numite „genuri".

[4] Platon, cu cele cinci genuri supreme din *Sofistul*, precum şi stoicii cu cele patru categorii, despre care va fi vorba în ultimele capitole ale acestui tratat.

[5] Armstrong (PA, 6, 12) spune că referinţa ar putea fi anumiţi peripateticieni din sec. I î.Cr., precum Andronicos din Rhodos şi Boethos.

că genurile sînt principii, alții – că realitățile însele sînt tot atîtea /zece/ în gen.

Mai întîi însă trebuie să abordăm opinia care divide realitățile în zece /genuri/, cercetînd dacă trebuie considerat că /acei filozofi/ vorbesc despre *zece genuri* care au de-a face cu noțiunea comună de „ceea-ce-este /ceva/", sau dacă ei au în vedere *zece categorii*. Într-adevăr, ei spun – şi cu dreptate – *că ceea-ce-este nu are aceeaşi semnificație în toate /categoriile/.*[6]

Dar mai curînd asupra următorului punct trebuie să ne întrebăm: oare cele zece /genuri/ sînt identice la inteligibile şi la sensibile, sau la sensibile se regăsesc toate, dar la inteligibile unele există, altele – nu? Căci nu se poate invers.[7]

Or, aici trebuie examinat care anume /categorii/ dintre cele zece /genuri/ există Acolo şi dacă cele care există Acolo pot fi aduse sub un acelaşi gen /superior/ laolaltă cu cele de Aici, sau dacă Ființa de Acolo şi cu aceea de Aici au numai *un nume comun*. Or, dacă lucrurile se petrec în acest din urmă fel, genurile sînt mai multe /de zece/. Dar dacă ele au o *semnificație identică*, va fi absurd ca Ființa să semnifice ceva identic la cele-ce-sînt /ceva/ *în primă instanță* şi la cele ce vin în succesiunea acestora, deoarece nu există un gen comun al realităților care au antecedent şi succesor.[8] Însă /acei filozofi despre care vorbesc/ nu se referă la inteligibile în ceea ce priveşte diviziunea /categoriilor/.[9] *Prin urmare, ei nu au vrut să dividă toate realitățile, ci le-au lăsat deoparte tocmai pe cele care sînt în cea mai mare măsură realități!*

2. Din nou, trebuie oare gîndit că există genuri? Şi în ce sens Ființa este un gen? S-a spus că este imposibil ca genul Ființei să

---

[6] În primul caz, categoriile sînt genuri subordonate unui gen superior – ceea-ce-este, sau existența, sau realitatea. În cel de-al doilea caz – care corespunde teoriei lui Aristotel – categoriile nu sînt subordonate, nici deductibile una dintr-alta. În acest caz, ceea-ce-este are semnificații diferite – dar analogice – în fiecare categorie.

[7] Inteligibilul e mai simplu decît sensibilul şi, prin urmare, nu poate avea mai multe categorii decît acesta.

[8] *Met.*, II, III, 999a.

[9] Aristotel e criticat deoarece în *Categorii* nu a vorbit decît despre realitățile senzoriale.

fie comun şi /Fiinţei/ inteligibile, şi celei senzoriale. Şi pe deasupra, va exista un *altceva* deopotrivă anterior /Fiinţei/ inteligibile, cît şi celei senzoriale – *un alt*ceva *existent* <ἄλλο τι ὄν> care este predicat despre amîndouă – şi care nu ar putea fi nici corp, nici incorporal. Căci /dacă nu e astfel/, va exista sau corpul incorporal, sau incorporalul corp![10]

Dar şi în legătură cu Fiinţele de Aici trebuie cercetat ce este comun în cazul materiei, formei şi al compusului celor două. Căci despre toate acestea, filozofii spun că sînt Fiinţe, dar /mai spun/ că ele nu sînt egale în calitatea de Fiinţă, atunci cînd forma este numită mai degrabă Fiinţă decît materia.[11] Şi pe bună dreptate.

Dar alţi filozofi ar socoti mai curînd /drept Fiinţă/ Materia.[12]

De asemenea, ce ar putea avea în comun aşa-numitele „Fiinţe prime" cu „Fiinţele secunde", atunci cînd Fiinţele secunde îşi iau de la primele putinţa de a fi numite „Fiinţe"?[13] Şi în general nu este posibil să se spună *ce este* Fiinţa. Într-adevăr, dacă cineva ar arăta „propriul" ei, el nu îl are încă pe „ce este", şi probabil că nici definiţia „receptaculul unul şi identic ca număr al contrariilor" nu se va potrivi în toate cazurile.[14]

3. Dar oare o singură categorie trebuie considerată de către cei care iau laolaltă Fiinţa inteligibilă, materia, forma şi compusul? De exemplu, dacă ai spune că neamul Heraclizilor este un gen, nu în sensul că vei atribui un predicat comun tuturor membrilor, ci în sensul că toţi membrii /descind/ dintr-un singur individ.[15] Într-adevăr, în sens primar este Fiinţă aceea (inteligibilă), în sens secundar şi inferior sînt /Fiinţe/ şi celelalte.[16] Dar ce opreşte ca toate

---

[10] Referire polemică la categoria stoică de *ceva*, τι, care cuprindea atît corpurile, cît şi incorporalele; cf. SVF II, 117, 329, 331-3.

[11] V. Aristotel, *Met.*, VII.

[12] Stoicii.

[13] V. Aristotel, *Categoriile*, 5, 4a. Fiinţele prime sînt individualele; Fiinţele secunde – speciile şi genurile, considerate de Aristotel a avea mai puţină realitate decît individualele.

[14] *Categorii*, 5, 4a. Aristotel nu defineşte Fiinţa, ci îi descrie caracteristicile principale – „propriul".

[15] *Cf.* pentru acest sens dat noţiunii de „gen" şi cu acelaşi exemplu, *Met.*, V, 28.

[16] Vrea să spună Plotin că Fiinţele senzoriale descind din cele inteligibile, precum Heraclizii din Heracle?

să formeze o singură categorie? Căci şi toate celelalte /lucruri/ despre care se spune că *sînt* provin de la Fiinţă. Sau acelea sînt proprietăţi, dar Fiinţele /primare şi secundare/ vin în succesiune, în alt sens. Dar şi astfel încă nu ne putem bizui pe Fiinţă, nici nu înţelegem ce-i mai important, pentru ca de la acest sens să înţelegem şi celelalte /Fiinţe/.

Să fie deci, în acest sens, considerate înrudite toate aşa-numitele Fiinţe care posedă *ceva,* în afara celorlalte genuri. Ce este, prin urmare, acest „ceva" luat el însuşi, „acest individual", „substratul", care nu e suprapus /altui substrat/, nici nu se află în alt substrat, nici nu e ceea ce aparţine altui /substrat/ – precum albul este o calitate a corpului, cantitatea aparţine Fiinţei, timpul este ceva aparţinînd mişcării, iar mişcarea – lucrului mişcat? Or, „Fiinţa secundă" se predică despre un altceva.[17] Sau, în alt sens vorbim despre acest „se predică despre altceva" aici, anume că genul este imanent /Fiinţei prime/ şi imanent ca parte /a definiţiei/, iar acel „ceva" aparţine aceluia /Fiinţei/. Albul însă se predică despre altceva, *pentru că se află în altceva.*[18] Pe aceste trăsături le-ai putea considera „proprii" în raport cu restul şi de aceea le-ai putea astfel strînge într-o unitate şi le-ai putea numi „Fiinţe", dar nu ai putea vorbi despre un singur gen /al Fiinţelor/, nici n-ar fi limpezi încă noţiunea şi natura „Fiinţei". Să rămînă acestea spuse în acest punct şi să trecem la natura cantităţii.

4. /Filozofii peripateticieni/ numesc numărul „prima cantitate", de asemenea întreaga mărime continuă, locul şi timpul, iar pe celelalte pe care le numesc „cantităţi" le reduc la acestea. Şi numesc mişcarea „cantitate" prin faptul de a fi timp, deşi probabil că, invers, timpul îşi ia continuitatea de la mişcare. Or, dacă continuumul este declarat a fi cantitate în măsura în care este continuu, divizatul nu ar putea fi cantitate. Iar dacă continuumul este /cantitate/ *contextual,* ce va fi *comun* pentru ambele /continuu şi divizat/ pentru ca ele să fie cantităţi?

---

[17] Fiinţa secundă – specia – se predică despre indivizi. V. Aristotel, *Categorii,* 5, 3b.

[18] „Om" sau „animal" se află în Socrate în alt sens decît se află albul într-un corp: în primul caz sînt imanente, individul neputînd exista fără prezenţa universalului, în celălalt caz avem de-a face cu o proprietate accidentală.

Să aparţină numerelor faptul de a fi cantităţi. Deşi această predicaţie /numerele/ aparţine cantităţilor, încă nu s-a lămurit care este natura potrivit cu care /numerele/ sînt declarate a fi cantităţi. Linia, suprafaţa şi corpul nu sînt numite „cantităţi"; ele sînt numite „mărimi", dar nu „cantităţi", dacă e adevărat că se adaugă categoria cantităţii atunci cînd /un subiect/ este făcut să aibă, drept număr, *doi* sau *trei coţi*. De fapt, şi corpul fizic, *odată măsurat*, devine o anumită cantitate, şi spaţiul în mod contextual, nu însă ca spaţiu. Dar trebuie să considerăm nu cantitatea în context, ci cantitatea luată în sine. Căci „trei boi" nu sînt cantitate, ci numărul asociat lor /este cantitate/. „Trei boi" presupun deja două categorii. În acelaşi mod şi „o linie de o anumită mărime" înseamnă două categorii, şi „o suprafaţă de o anumită mărime" – două categorii: mărimea ei este cantitate, dar suprafaţa însăşi de ce să fie cantitate? Fiind ea mărginită, de exemplu, de trei sau patru linii, se spune că este o cantitate.

Atunci vom declara „cantitate" numai numerele? Dar dacă vom numi „cantitate" numerele luate în sine[19], acestea sînt numite Fiinţe şi mai ales /sînt astfel/ deoarece sînt în sine. Iar dacă /vom numi „cantitate"/ numerele aflate în lucrurile care participă la /numerele în sine/, potrivit cu care numărăm nu unităţi, ci „zece cai" şi „zece boi", atunci mai întîi va părea absurd ca numerele în sine să fie Fiinţe, dar cele imanente – nu.

Apoi, /e iarăşi absurd/ dacă /aceste numere/, cînd măsoară subiectele ajung imanente în acestea şi nu măsoară aflîndu-se în afară, precum riglele şi instrumentele de măsurat.

Dar dacă /numerele/ sînt luate să măsoare fiind în sine şi nu în subiectele respective, acele subiecte nu vor fi cantităţi, deoarece nu participă la cantitate; dar de ce vor fi cantitate numerele? Fiindcă sînt măsuri. Dar de ce sînt măsurile cantităţi sau cantitate?

Răspund că, aflîndu-se /numerele/ în cuprinsul celor-ce-sînt /ceva/, dacă nu se potrivesc cu nici o altă /categorie/, ele vor fi acest lucru despre care vorbim şi vor cădea în numita categorie a cantităţii. Iar unitatea lor îl defineşte pe unu, apoi se duce la alt lucru,

---

[19] Numerele ideale, care, evident, nu corespundeau concepţiei aristotelice. *Cf. 34*, VI.6. Vezi despre această temă şi Gabriel Chindea, „Le nombre est-il une réalité parfaitement intelligible? Une analyse de l'intelligibilité du nombre chez Plotin" în *Chora*, 5/2007.

iar numărul arată cîte /lucruri există/: folosindu-se de număr, Sufletul măsoară mulțimea /lucrurilor/. Dar cînd le măsoară, nu măsoară esența lor. Căci afirmă că există unul sau două lucruri, oricare ar fi, şi chiar dacă sînt contrare. Şi /nici nu afirmă/ că ele au o anumită condiție, de pildă că sînt calde sau reci, ci /spune/ *cîte sînt*. Numărul aparține cantității, deci, fie privit în sine, fie în lucrurile care participă, şi nu lucrurile care participă /la număr/ /aparțin cantității/. Nu „trei coți", ci „trei".

De ce, atunci, şi mărimile aparțin /categoriei/ cantității? Fiindcă ele se află aproape de cantitate şi lucrurile de care /cantitatea/ se apropie le numim „cantități", nu însă în sensul principal al noțiunii de „cantitate". Numim /ceva/ „mare", ca şi cînd lucrul respectiv participă la un număr în cantitate mare, şi „mic", ca şi cînd participă la un număr în cantitate mică? Numai că marele în sine şi micul în sine nu sînt socotite a fi cantități, ci *relații*. Şi totuşi vorbim despre relație în măsura în care /lucrurile respective/ par a fi cantități. Trebuie însă cercetat mai precis.

Aşadar, nu va exista un singur gen /al cantității/, ci numai numărul /formează un singur gen/, iar celelalte /cantități/ în al doilea rînd. Deci în sens principal, nu există un singur gen, ci o singură categorie /a cantității/ strînge laolaltă pe cele apropiate care sînt cumva primordial /cantități/, cît şi pe cele în mod secundar /cantități/. Noi însă trebuie să investigăm în ce fel *numerele în sine* sînt Ființe sau dacă şi ele sînt o cantitate. Or, în oricare dintre moduri vor fi, *acele numere /în sine/ nu ar putea avea ceva comun cu numerele de Aici, în afară doar de nume.*

5. Dar vorbirea, timpul şi mişcarea în ce sens sînt /cantități/? Mai întîi să ne referim la vorbire, dacă vrei. Fiind vorbire *de o anumită mărime*, ea este /cantitate/ – căci se măsoară – dar luată ca vorbire, ea nu este cantitate. Ea este *ceva care semnifică, precum numele şi verbul*. Materia sa este aerul, după cum tot aerul este şi materia /numelui şi a verbului/, căci vorbirea este compusă din acestea. Izbirea /aerului/ este mai curînd vorbirea, şi totuşi nu e izbirea pur şi simplu, ci întipărirea care apare, ce parcă dă formă. Mai curînd /vorbirea/ este o acțiune, anume o *acțiune semnificantă* <ποίησις σημαντική>. Mai bine s-ar putea considera cu dreptate drept acțiune mişcarea legată de izbire, iar mişcarea contrapusă –

drept reacțiune, sau fiecare mişcare este acțiune a unuia şi reacțiune a altuia, sau e acțiune ajungînd la substrat, dar e afectare în substrat.

Iar dacă vocea nu se raportează la izbire, ci la aer, ar exista două categorii, şi nu una singură, provenite din /acțiunea/ semnificantă, dacă semnificantul aparține uneia, iar *ceea ce e dat laolaltă cu semnificatul* /aerul/ <σύσσημαντικόν> – celeilalte /categorii/.[20]

Iar dacă am considera timpul în raport cu ceea ce îl măsoară, ce anume trebuie considerat a fi „ceea ce îl măsoară"? E fie Sufletul, fie momentul actual. Iar dacă îl considerăm în raport cu ceea ce e măsurat, timpul va fi cantitate, dat fiind că e de o anumită mărime, precum de un an, dar sub raportul faptului de a fi timp este o altă natură /decît cantitatea/. Căci ceea ce e „de o anumită mărime" este atît de mare fiind altceva /anume lucrul care e „de o anumită mărime"/. *Timpul nu e cantitate.* Într-adevăr, cantitatea, fără să intre în atingere cu altceva, ar fi chiar acest lucru – cantitate în sens principal. Dar dacă toate lucrurile care participă la cantitate ar fi considerate „cantități", şi Ființa, şi cantitatea vor fi acelaşi lucru.

Şi trebuie considerat că „egalul şi inegalul sînt însuşiri proprii cantității"[21] luate în sine, nu ale lucrurilor care participă la ea, afară doar dacă nu în chip contextual, nu în măsura în care ele sînt acele /participante/, precum omul de trei coți este de o mărime. Acesta este şi el adunat, nu într-un unic gen, ci stă sub un gen şi o categorie.

6. În acest fel trebuie investigată *relația*, anume dacă există ceva generic comun în ea sau dacă în alt mod se raportează la unitate. Şi mai ales /trebuie investigată/ sub acest aspect, dacă această relaționare <σχήσις> este o existență reală, precum dreapta şi stînga sau dublul şi jumătatea, sau dacă în unele cazuri este /o existență reală/ precum în cazul ultimului exemplu, dar deloc în cazul prim; sau dacă nicăieri /relația nu este o existență reală/. Ce se poate spune în cazul dublului şi jumătății, în general în cazul celui care depăşeşte şi al celui depăşit, de asemenea în cazul condiției,

[20] Urmez conjectura lui Armstrong. Evident, avem de-a face cu categoria semnificantului – aerul mişcat, de pildă, şi cu categoria semnificatului, numit aici „dat laolaltă cu semnificantul".

[21] Aristotel, *Categorii*, 6, 6a.

dispunerii, statului în pat, şezutului, stării, de asemenea, în cazul relaţiei tată-fiu, stăpîn-sclav, cît şi asemenea-neasemenea, egal-inegal, celui care acţionează – celui care îndură, măsură–măsurat?

Şi /ce vom spune vorbind despre/ ştiinţă şi senzaţie, prima în raport cu obiectul ştiinţei, a doua – cu cel al senzaţiei? Căci ştiinţa în raport cu obiectul ei ar putea avea o anume unică existenţă reală corespunzînd activităţii ei; la fel se comportă senzaţia în raport cu obiectul ei, cel care acţionează în raport cu cel care îndură, dacă s-ar săvîrşi o singură lucrare, ca şi măsura în raport cu lucrul măsurat în ce priveşte măsurarea. Dar ce fel de /unic/ generat ar avea asemănătorul în raport cu asemănătorul? Sau nu e generat, ci existent: identitatea aflată în calitate. Dar nu există nici o calitate /comună/ în afara celei aflate în cele două /asemănătoare/. Nici cele egale /nu au o calitate comună dincolo de egalitatea din ele/: căci identicul în cantitate există mai înaintea relaţionării. Iar relaţionarea ce altceva este decît judecata noastră – a celor care comparăm lucruri existente ca atare şi care spunem: „asta şi cu asta au aceeaşi mărime şi aceeaşi calitate"; „acesta l-a făcut pe acesta şi acesta îl stăpîneşte pe acesta"?

Şi ce ar putea fi şederea şi statul în picioare /considerate/ în afara celui care şade şi care stă? Habitudinea considerată după cel care posedă ar semnifica mai curînd posesia, în timp ce aceea după cel posedat ar fi o calitate. Şi în cazul dispunerii /trecătoare/ s-ar petrece ceva asemănător. Ce ar putea fi dincolo de lucrurile care se raportează unele la altele în afara comparaţiei făcute de noi care le gîndim? Cel care depăşeşte este lucrul de o anumită mărime, cel /care e depăşit/ e de o altă mărime. Unul este ceva, altul este altceva. *Comparaţia este în noi, nu în lucruri.* Iar lucrul care e la dreapta în raport cu cel care e la stînga, în faţă în raport cu cel din spate se află probabil mai curînd în *categoria poziţiei*: unul e aici, altul e dincolo. Noi gîndim „dreptul şi stîngul", *dar în lucrurile însele nu e nimic /de acest fel/*. Iar anteriorul şi posteriorul sînt doi timpi. La fel însă, noi /prin relaţionarea unului la celălalt/ le facem să fie anterior şi posterior.

7. Dacă, prin urmare, nu spunem nimic /real/, ci afirmăm falsuri cînd vorbim, nu ar exista nimic /real/ printre cele de mai sus, şi relaţionarea ar fi ceva fără conţinut.

Dacă însă e adevărat cînd declarăm că „cutare este anterior cutăruia, iar acesta este posterior“, comparăm două momente separate de subiectele respective, pe unul dintre ele numindu-l „anterior“; la fel se întîmplă şi în cazul „dreptului“ şi „stîngului“, şi în cazul mărimilor, /unde/ relaţionarea lor este separată de cantitate, în măsura în care unul depăşeşte, iar celălalt este depăşit.

Iar dacă lucrurile chiar stau astfel, încît unul este dublul celuilalt *fără ca noi să vorbim sau să gîndim /că sînt astfel/*, şi unul posedă, iar celălalt e posedat chiar înainte ca noi să ne fixăm atenţia asupra lor, şi /lucrurile/ sînt egale unele în raport cu altele *înainte ca noi /să le observăm că sînt în acest fel/*, şi dacă în cazul tuturor realităţilor pentru care predicăm relaţia după subiect, relaţionarea este a unor lucruri faţă de altele /în mod obiectiv/, iar noi o vedem că există şi cunoaşterea noastră are în vedere obiectul cunoscut – a cărui parte cea mai manifestă, aceea a existenţei sale, este ceea ce provine din relaţionare – în acest caz trebuie să încetăm să mai căutăm să ştim dacă există /în mod real/ relaţie. Ci doar semnalăm că în unele cazuri există relaţia, chiar dacă ea apare separat /de subiecte/ cîtă vreme persistă subiectele în felul în care sînt, în alte cazuri chiar dacă subiectele persistă, relaţia sau încetează cu totul, sau apare o alta, ca în cazul „dreptului“ şi a „apropiatului“; or, din astfel de cazuri a şi apărut bănuiala că nu există nimic real în aceste relaţii.

Semnalînd aceste lucruri, trebuie să căutăm *ce anume este identic în toate /aceste cazuri/, şi dacă /acest identic se comportă/ precum un gen, dar nu în mod contextual*. Apoi, fiind aflat identicul, /trebuie aflat/ ce fel de existenţă are.

Trebuie, prin urmare, vorbit despre categoria relaţiei nu cînd ceva este considerat a aparţine în mod absolut altcuiva, precum starea Sufletului sau a corpului, nici că Sufletul este al acestui /om/, sau în altceva /un corp/, ci /trebuie să vorbim despre relaţie/ numai în acele cazuri pentru care existenţa însăşi provine de nicăieri altundeva decît din relaţionare. Nu e exprimată existenţa substratelor, ci aceea a relaţiei /dintre ele/. De exemplu /relaţia/ dublului în raport cu jumătatea nu face să existe nici „doi coţi“, şi în general „două unităţi“, nici „un cot“ şi în general o singură unitate, ci existînd acele substraturi, pe lîngă faptul că primul e *unu* şi celălalt – *doi*, primul poate fi numit şi poate să fie „dublu“, iar altul are posibilitatea de a fi numit şi de a fi „jumătate“. Ambii au generat

laolaltă din ei înşişi faptul ca dublul şi jumătatea să fie altceva /decît este fiecare separat/, ceea ce s-a generat în relația lor reciprocă. Iar ființarea lor nu e nimic altceva decît a fi raportate unul la celălalt; pentru „dublu“ /ființarea/ vine de la faptul că depăşeşte „jumătatea“, în timp ce la „jumătate“ ea vine de la faptul că e depăşită /de „dublu“/. În consecință nu există pentru ei anterior şi posterior, ci au apărut laolaltă. Dar oare şi persistă laolaltă? Sau în cazul tatălui şi fiului şi al celor asemănătoare, fiul există chiar dacă tatăl se duce, şi fratele /există/, chiar dacă fratele său se duce, dat fiind că spunem: „cel plecat este ca un mort“!

8. Am făcut digresiuni! Dar trebuie să cercetăm punctul următor, anume de ce lucrurile nu decurg similar în aceste cazuri. /Filozofii peripateticieni/ să ne spună ce existență comună posedă această ființare relaționată a unora față de celelalte.

Nu ar putea fi vorba despre un corp comun /în cazul relației/. Rămîne, dacă există ceva comun, să fie *incorporal*, şi să fie sau în lucrurile respective, sau să vină din afară. Iar dacă dispunerea de relație este identică /în toate aceste cazuri/, ea are o esență comună; dacă nu, e numai un nume comun. Căci fiindcă e numită „relaționare“ nu ar putea avea /atunci/ şi aceeaşi Ființă.

Aşadar, oare trebuie distinse relaționările în felul următor: unele lucruri posedă o relație inactivă, „zăcînd“, pentru a spune astfel, iar existența reală a /relației/ e numai /cînd relativele sînt/ împreună? Altele sînt pregătite să se dispună în relație înainte de /celălalt relativ/, posedînd o putere sau o acțiune, ori sînt întotdeauna pregătite, dar se constituie efectiv prin reunire şi activitate: fie că unele produc complet, iar altele capătă ființare, iar cel care capătă ființare dăruie celuilalt numai numele, în timp ce celălalt îi dăruie primului existența? În acest fel e relația tată-fiu, iar cel ce produce şi cel afectat au, pentru a spune astfel, o viață şi o activitate.

Oare în acest fel trebuie distinsă relaționarea, anume nu ca ceva identic şi comun în diferențe, ci în general relaționarea este ca o natură diferită în fiecare dintre cele două relative, şi trebuie considerată doar cu numele identică, pe de o parte, aceea care face acțiunea şi afectarea ca ceva unitar care le /produce/ pe ambele, pe de altă parte, /trebuie să considerăm/ relația care nu produce ea

însăşi, ci în cazul ambelor relative există un alt făcător? De exemplu, *egalitatea e ceea ce /face/ lucrurile egale.* Căci egalurile există datorită egalităţii şi în general cele identice datorită unei identităţi.[22] Dar în cazul marelui şi micului, primul există prin prezenţa mărimii, celălalt – prin aceea a micimii. Însă atunci cînd ceva e mai mare, iar ceva mai mic, unii /oameni/ avînd parte /de mai mare, alţii de mai mic/ – unul e mai mare cînd mărimea din el se manifestă în actualizare, altul este /mai/ mic /printr-o actualizare/ a micimii /din el/.

9. În ceea ce priveşte unii /termeni/ ai relaţiilor prezentate anterior, de exemplu, *făptuitorul*, *ştiinţa*, trebuie presupus că relaţionarea este activă în raport cu activitatea /ei/ şi că ea este raţiunea formatoare din activitate; în cazul altor /relaţii/ trebuie presupusă o *participare la Formă şi la raţiunea formatoare.*

Căci dacă ar trebui ca realităţile să fie corpuri, ar trebui spus că relaţionările acestea, considerate a ţine de relaţie, nu au realitate. Dar dacă atribuim locul principal incorporalelor şi raţiunilor formatoare, spunînd că *relaţionările sînt raţiuni şi participările la Forme sînt cauze*, atunci /se poate spune că/ Dublul însuşi este cauza lui „a fi dublu", Jumătatea însăşi /este cauză pentru „a fi jumătate"/. Iar unele dintre /relative/ sînt ceea ce sînt prin Forma însăşi, în timp ce celelalte sînt astfel prin Formele opuse. Aşadar, *simultan* la un lucru se adaugă Dublul, iar la altul Jumătatea, la unul Mărimea, în vreme ce la altul se adaugă Micimea. Sau ambele /Forme opuse/ se află în fiecare /relativ/, ca şi Asemănarea şi Neasemănarea şi, în general, Identicul şi Alteritatea. *De aceea, acelaşi lucru este şi asemănător şi neasemănător, şi identic şi diferit.*

Dar ce vom spune dacă cineva este urît, iar altul este mai urît prin participarea la aceeaşi Formă? Sau, dacă ei sînt complet urîţi, /vom spune că/ sînt egali prin *absenţa Formei*. Iar dacă într-unul e Mai Marele, iar în celălalt Mai Puţinul, cel mai puţin urît este astfel prin participarea la o Formă care nu învinge /Materia/, iar cel mai urît /prin participarea la o Formă/ care nu învinge cu atît mai mult. Sau s-ar putea explica lucrurile prin intermediul *privaţiunii*, dacă

[22] Teorie platoniciană, vezi *Phaidon*, 100e.

s-ar face comparația, fiind ea ca un fel de formă pentru lucrurile respective.[23]

Senzația e o formă anume provenită din ambele (lucrul şi organul de simț), iar cunoaşterea e, la fel, o anume formă provenită din ambele (mintea şi lucrul cunoscut). Iar posesia în raport cu lucrul posedat e o activitate anume, ca şi cînd îi prinde laolaltă /pe posesor şi pe lucru/, precum o facere. Iar măsurarea celui care măsoară este o activitate în raport cu lucrul măsurat – o anume proporție matematică.

Dacă aşadar vei considera în mod generic relația ca pe o anume formă, ea va fi un singur gen şi o existență luată pretutindeni ca o rațiune formatoare anume. Dar dacă rațiunile formatoare sînt şi opuse, avînd diferențele amintite, probabil că ele nu ar constitui un singur gen, ci toate s-ar putea reduce la o anume asemănare şi la o categorie unică. Dar chiar dacă s-ar putea reduce cele amintite la un singur gen, tot e imposibil /să fie reduse/ la un singur gen relațiile puse sub aceeaşi categorie cu ele.[24] Căci /filozofii peripateticieni/ includ şi negațiile lor într-un singur /gen/ şi, de asemenea, pe cele care îşi iau numele de la relații, precum dublul şi „omul dublu" (ca înălțime). Cum însă ar putea sta sub acelaşi gen şi un anume lucru, şi negația lui – dublu şi non-dublu şi chiar relație şi non-relație? Precum, dacă consideri „animalul" un gen, ai aşeza acolo şi „non-animalul". Iar „dublul" şi „omul dublu" sînt ca „albeața" şi „omul alb", nu sînt ceva identic.

10. Dar ce este *calitatea*, pornind de la care /omul/ este declarat a fi *într-un anume fel?* Trebuie considerată că este ceea ce îi face *de un anume fel* pe cei declarați. Oare ea, una şi aceeaşi potrivit cu genul comun, aduce prin diferențe speciile, sau, dacă totuşi calitățile au mai multe semnificații, ea nu ar fi un unic gen /al lor/?

Care ar putea fi genul comun în cazul stării habituale <ἕξις> şi al dispozițiilor momentane <διάθεσις>, al calității pasive,

---

[23] Vezi Aristotel, *Fizica*, I, 7. Privațiunea e considerată de Aristotel ca un fel de formă „negativă", opusă formei şi responsabilă pentru contrariul negativ. Dar acelaşi lucru se poate explica, în mod mai platonician, şi prin prezența sau absența formei.

[24] Se poate traduce şi „puse de către ei /de către filozofi/ în aceeaşi categorie".

al figurii şi formei? Şi uşorul, densul, zveltul /cad sub un gen comun/?[25] Dacă vom afirma că genul comun este o capacitate care se potriveşte şi cu habitudinile, şi cu dispozițiile, şi cu puterile fizice, de la care cel care o posedă poate ceea ce poate, incapacitățile nu se vor mai potrivi /cu toate acelea/.

Apoi, în ce fel sînt o capacitate figura şi forma asociată cu fiecare lucru?

Apoi şi *ceea-ce-este ca fiind* nu va avea nici o capacitate, ci /o va avea/ numai cînd i se va adăuga calitatea.[26]

Iar activitățile Ființelor, cîte sînt în cea mai mare măsură activități, acționează prin sine asupra subiectului calității şi al capacităților proprii care sînt ele însele. Aşadar, /calitățile/ sînt capacități potrivit cu Ființele însele care au de-a face cu ele? De exemplu, capacitatea de a lovi cu pumnii nu aparține omului ca om, ci *rationalul* /va aparține omului ca om/, încît *raționalul* în acest sens nu va fi calitate, ci mai degrabă /va fi astfel/ ceea ce omul ar obține mai curînd de pe urma virtuții sale. Rezultă că deci calitatea ar fi o capacitate care adaugă Ființelor faptul *de a fi într-un anume fel, urmînd existența lor instrinsecă.*[27]

Însă diferențele care separă Ființele între ele sînt numite „calități" în mod omonim, deoarece ele sînt mai curînd actualizări, rațiuni formatoare şi părți de rațiuni formatoare, indicîndu-l cu nimic mai puțin pe „ce este"-le /Ființelor/, chiar dacă par că arată Ființa calificată.

Şi calitățile, luate în sensul principal, potrivit cu care /rațiunile formatoare/ sînt calificate, despre care spunem că sînt capacități, ele ar fi anumite rațiuni la modul general şi un fel de forme – frumusețea şi urîțenia legate de Suflet şi, tot astfel, de corp.

Dar în ce fel sînt toate capacități şi puteri? Fie aşa ceva frumusețea şi sănătatea, fiecare în parte, dar urîțenia şi boala, slăbiciunea şi neputința la modul general /în ce fel sînt ele capacități şi puteri/? Sau să spunem că lucrurile sînt calificate şi potrivit cu

[25] Pentru Aristotel, privațiunile, adică aici incapacitățile, sînt şi ele, într-un fel capacități şi deci calități. Referirea directă la *Categorii*, 8, 8b.

[26] Aristotel, *Metafizica*, IV, 1, 1003a, pentru *ceea-ce-este ca fiind.*

[27] Calitatea, deşi pare o proprietate accidentală sau contextuală, uneori pare a defini însăşi Ființa şi esența. Atunci, aparține ea categoriei calității sau Ființei?

acestea din urmă?[28] Dar ce ne opreşte ca, fiind numite aceste lucruri „calificate", să fie declarate /astfel/ în mod omonim şi nu potrivit cu o *singură raţiune*, şi să fie luate nu doar în patru sensuri, ci, referitor la fiecare dintre cele patru /predicate/, în cel puţin cîte două sensuri? Sau nu e calitatea /într-un sens/ dată prin referire la producere, iar /în altul/ prin referire la afectare? Dar şi sănătatea luată ca dispoziţie /momentană/, cît şi luată ca stare /constantă/ este ceva calificat /în ambele sensuri/, şi boala – la fel, şi /la fel se întîmplă şi cu/ puterea şi slăbiciunea.

Or, dacă lucrurile stau astfel, capacitatea nu mai e ceva comun, ci trebuie căutat altceva comun /între calităţi/.

Şi de asemenea, nici raţiuni /formatoare/ nu sînt toate /calităţile/! În ce fel boala intrată într-o stare /permanentă/ e o raţiune formatoare?

Oare proprietăţile care se află în forme şi în capacităţi sînt calităţi, în timp ce celelalte sînt privaţiuni? Atunci nu vom avea un singur gen al lor, ci vor fi aduse la unitate ca la o categorie unitară, aşa cum ştiinţa este formă şi capacitate, iar neştiinţa e privaţiune şi neputinţă.

Răspund că şi neputinţa e un fel de formă. Şi boala /e astfel/, căci poate să facă multe lucruri, dar rău – şi /la fel/ boala şi viciul. Dar cum poate fi capacitate (putere) eşecul de a ajunge la scop? Răspund că fiecare îşi face treaba proprie fără să privească spre rectitudine. Căci nu ar putea face nimic acela care nu are putere. Şi non-frumosul are putere de /a face ceva/.[29]

Dar oare triunghiul /are vreo capacitate/? Sau /pentru a înţelege calitatea/ nu trebuie deloc să privim la capacitate, ci mai curînd la ceea ce e dispus /într-un anume fel/. Astfel încît /să ne intereseze ceea ce/ e conform cu, să zicem, configuraţiile şi caracteristicile. Forma şi configuraţia sînt comune venind la Fiinţă după Fiinţă.

Şi din nou /întrebăm/: în ce fel sînt capacităţile /calitate/? Răspund că şi boxerul prin fire posedă această însuşire prin faptul că este dispus într-un fel, şi cel neputincios în raport cu ceva este

---

[28] Problema formelor sau calităţilor negative, la care Platon se referă în *Parmenide*, părînd că nu le exclude. Pentru Aristotel, ele sînt privaţiuni, adică un fel de „forme negative": V. *Fizica*, I, 7.

[29] Urmez textul emendat, acceptat de Armstrong. Textul manuscriselor: „frumosul".

/astfel/. Şi în general, *calitatea este o caracteristică care nu e esențială* – ceva identic care ar părea că fie contribuie la Ființă, fie contribuie la non-Ființă, precum căldura, albeața şi în general culoarea. Ceea ce ține de Ființă e diferit, de exemplu actualizarea ei, iar în al doilea sens şi ceea ce provine de la aceasta şi e diferit într-un /substrat/ diferit – o imagine şi o asemănare a lucrului respectiv /de unde provine/.

Dar, dacă /noțiunea de calitate/ se raportează la configurare, caracteristică şi rațiune formatoare, în ce fel /calitățile/ se pot asocia cu neputința şi urîțenia? Sau acestea trebuie numite „rațiuni nedesăvîrşite", de exemplu cele aflate în urît. Şi cum de există rațiunea formatoare în boală? Sau şi aici trebuie considerat că rațiunea formatoare, anume a sănătății este deplasată /din locul ei/. Sau toate /aceste proprietăți negative/ nu se află în rațiuni formatoare, ci este suficient ca genul comun al lor, în afară de a fi o anume dispunere, să se afle în afara Ființei, iar ceea ce survine după Ființă este o calitate a substratului. Triunghiul e o calitate a substratului, nu e triunghi absolut, ci /e triunghiul/ care se află în acel /substrat/ şi în măsura în care a configurat /substratul/. Dar oare şi „umanitatea" a configurat /un substrat/? Răspund: *i-a dat Ființă*!

11. Dar dacă lucrurile stau astfel, din ce pricină există mai multe specii de calitate? Şi de ce proprietățile habituale şi dispozițiile temporare sînt diferite? Nu reprezintă o diferență a calității stabilul şi instabilul, ci e suficient să existe o dispoziție temporară, oricare ar fi, ca să furnizeze calitate. Iar permanența ei e un adaos din afară. Afară doar dacă nu s-ar susține că dispozițiile temporare sînt numai forme nedesăvîrşite, în vreme ce proprietățile habituale – desăvîrşite.

Însă, dacă ele sînt nedesăvîrşite, încă nu sînt calități. Iar dacă sînt deja calități, permanența este un adaos.

Dar puterile fizice în ce fel formează o specie diferită /de calități/? Iar dacă ele sînt calități potrivit cu puterile respective, faptul puterii nu se potriveşte cu toate, aşa cum s-a arătat. Dacă susținem că există boxer prin fire printr-o dispoziție temporară, puterea care aduce /proprietatea/ nu produce nimic, deoarece puterea se află în proprietățile permanente.

Apoi, prin ce se deosebeşte boxerul care are puterea naturală de cel care e boxer din învățare? Răspund: dacă ambii sînt calificați, calitățile însele nu fac diferența /dintre ei/, dacă unul ar dobîndi calificarea prin exercițiu, iar celălalt ar avea-o prin fire, ci diferența vine dinafară.

Dar în ce fel e, luată în sine, forma artei boxului? Şi /care e problema/ dacă unele proprietăți provin dintr-o afectare, în timp ce altele – nu? De unde provine calitatea nu face o diferență! Mă refer la /ceea ce se schimbă/ prin alterările şi diferențele calității.

S-ar pune o problemă – dacă aceste proprietăți provin din afectare, unele fiind astfel, altele neaparținînd aceloraşi lucruri – în ce fel calitățile respective aparțin aceleiaşi specii? Iar dacă unele proprietăți se manifestă în existența lucrurilor, altele în acțiunea lor, ele ar avea numai un nume comun.

Dar ce putem spune despre forma asociată fiecărui lucru? *Căci dacă fiecare lucru există în măsura în care /este/ formă, /forma/ nu e calitate.* Dar dacă înțelegem că, după forma /intrinsecă/ subiectului, lucrul e frumos sau urît, ar avea sens /asocierea formei cu calitatea/. Dar asprul, netedul, rarul, densul nu ar fi pe bună dreptate numite calități? Căci rarefiatul, densul şi asprul nu se ivesc datorită intervalelor dintre /corpuri/ sau al apropierii /lor/; şi nu provin întotdeauna din neregularitatea poziției sau regularitatea ei. Şi dacă totuşi provin şi din acestea, nimic nu împiedică să fie şi în acest fel calități. Iar uşorul şi greul fiind cunoscute, vor indica unde trebuie plasate. Dar ar putea exista un simplu nume comun şi în privința „uşorului" (dacă nu ar fi vorba despre greutatea mai mare şi mai mică), în care mai există şi ideea de „fin" şi de „elegant", ceea ce se află în altă specie, în afara celor patru.[30]

12. Dar dacă s-ar considera că nu astfel trebuie divizată calitatea, în ce fel ar putea fi divizată? Trebuie cercetat, prin urmare, dacă, vorbind despre calitățile corpului şi ale Sufletului, trebuie împărțite /calitățile/ corpului după senzații, pe unele atribuindu-le vederii, pe altele auzului sau gustului, pe altele mirosului sau

[30] Referire – crede Armstrong (PA,VI, 51) – la comentatorul aristotelic Andronicos din Rhodos, care, după Simplicius, făcuse un gen aparte din „uşor şi greu".

pipăitului. Dar în ce fel /le vom diviza/ pe cele ale Sufletului? /Le vom considera ca fiind/ ale părții apetente, celei înflăcărate şi celei raționale. /Sau le vom diviza/ prin diferențele activităților, care se nasc conform lor, deoarece /calitățile/ sînt generatoarele lor. Sau /le vom diviza/ după folos şi pagubă. Şi atunci iarăşi trebuie divizate foloasele şi pagubele. Dar în sine diferențele ce se referă la condițiile corporale se divid după ceea ce produc sau după folos şi pagubă. Căci diferențele sînt proprii calității.

Sau apare că folosul şi paguba provin de la calitate şi ceva calitativ, sau trebuie căutat un alt mod /de a cerceta./

Dar trebuie cercetat în ce fel cel care e calificat potrivit cu o calitate se va afla în aceeaşi /categorie a calității, şi nu într-o alta/? Căci nu există un singur gen pentru cele două categorii.[31] Căci dacă boxerul se află în /categoria/ calității, de ce nu va fi /tot acolo/ şi cel care face /ceva/. Iar dacă e şi el, atunci /tot acolo/ va fi şi capacitatea de a face /ceva/. În consecință, capacitatea de a face şi, de asemenea, capacitatea de a fi afectat /de ceea ce face/ nu mai trebuie să se refere la relație, dacă cel care este afectat este calificat. Şi probabil că e mai bine ca cel ce face să se afle aici /în categoria calității/, dacă se spune că face conform capacității, deoarece capacitatea este o calitate.

Iar dacă puterea sau o putere se raportează la Ființă, nici în acest fel ea nu e relație, dar nu mai e nici calificare. Căci ceea ce face nu trebuie luat precum mai marele. Într-adevăr, mai marele, prin constituție, se raportează la mai mic în măsura în care este mai mare, în timp ce acela care face există /ca atare/ prin faptul că este deja calificat. Probabil însă că el e ceva calificat în măsura în care este într-un anume fel, dar în măsura în care are putere să acționeze asupra altuia, el este numit „relativ".

Dar oare de ce nu e şi boxerul un relativ, dar chiar şi arta boxului însăşi? Căci, în general, ea se referă la un altul! Şi nu există nici o regulă a ei care să nu se refere la un altul! Iar în legătură cu celelalte arte sau cu majoritatea trebuie probabil cercetat şi spus următoarele: în măsura în care ele creează o dispoziție Sufletului, ele sînt calități. În măsura în care produc /ceva/ au putința de a

---

[31] *Cf.* Aristotel, *Categorii*, 10a. Aristotel nu susține că boxerul se află în categoria calității, ci doar că îşi ia numele de la o calitate.

produce acest ceva în raport cu un altul şi sînt relaţii. De fapt, sînt relaţii şi în alt sens, în măsura în care sînt numite „stări habituale“ <ἕξεις>.

Dar oare există o altă existenţă a celui care poate face, atunci cînd cel „care poate face“ nu e altceva decît este, în măsura în care este ceva calificat? Probabil, s-ar spune că în cazul fiinţelor însufleţite şi chiar mai mult, în cazul celor care au capacitate de alegere, existenţa lor se află asociată şi cu capacitatea de a produce, datorită faptului că au înclinaţia de a face ceva. Dar în cazul puterilor neînsufleţite pe care le-am numit calităţi, de ce /invocăm/ capacitatea de a produce? Sau atunci cînd un lucru se întîlneşte cu altul, primeşte şi ia o parte de la acela care o are. Dar dacă acelaşi lucru deopotrivă acţionează asupra altuia şi este afectat /de el/, cum se mai poate vorbi despre capacitate de a produce? Dat fiind că şi cel mai mare, fiind de trei coţi în sine, este şi mai mare, şi mai mic la întîlnirea cu un altul /în funcţie de dimensiunea acestuia/!

Dar va spune cineva că mai marele şi mai micul participă la mărime şi la micime; acel lucru, atunci, va participa la acţiune şi la afectare.

Trebuie cercetat acum însă şi dacă calităţile de Aici şi cu cele de Acolo stau sub un singur gen. Aceasta se spune împotriva celor care consideră că şi Acolo există calităţi. Sau, dacă ei nu acceptă că există Forme, ci, afirmînd că există Intelect, ar spune că există o condiţie habituală /a acestuia/, sau că există ceva comun între acea condiţie şi aceea de Aici. Şi se acordă şi existenţa înţelepciunii /Acolo/.[32]

Răspund că dacă /înţelepciunea de Acolo/ se spune *în mod omonim* în raport cu cea de Aici, ea nu este în mod vădit socotită printre lucrurile de Aici. Dar dacă ea se spune în mod sinonim, va exista o calificare comună Acolo şi Aici, dacă nu cumva se va spune că Acolo toate sînt Fiinţe, prin urmare, şi faptul de a gîndi /este Fiinţă/. Dar acest lucru este comun şi în privinţa celorlalte categorii; fie că există două genuri Aici şi Acolo, fie că ambele genuri se află într-un gen unic.

---

[32] Evident, obiecţia e îndreptată împotriva lui Aristotel şi a aristotelizanţilor, care reping Formele platonice, dar nu resping conceptul unui Intelect divin separat.

13. Despre categoria lui „cînd" /a timpului/ trebuie cercetat în felul următor: dacă „ieri", „mîine", „anul trecut" şi altele de acelaşi tip sînt părți ale timpului, din ce cauză nu se cuprind în aceeaşi categorie şi acei termeni în care se află şi timpul? Deoarece şi „a fost", „este" şi „va fi" sînt aspecte ale timpului, e legitim să fie aşezate în categoria în care se află timpul.

Dar *se afirmă că timpul aparține categoriei cantității.*[33] Atunci de ce mai e nevoie de o altă categorie /în afara celei a cantității pentru a exprima timpul/? Iar dacă /filozofii/ ar spune că „a fost" şi „va fi" nu sînt numai timp, (şi „ieri", şi „anul trecut"), care se află subsumate lui „a fost" – căci aceste determinări trebuie supuse lui „a fost" – deci că ele sînt nu numai timp, ci şi „timp cîndva", atunci mai întîi va exista timp, dacă există „timp cîndva". Apoi, dacă „ieri" înseamnă „timp trecut", acesta va fi ceva compus, dacă „trecutul" e ceva şi timpul – altceva. Vor fi două categorii şi nu ceva simplu.

Dar se va spune că „a fi cîndva" se află în timp şi nu e timp: dacă ne referim la lucrul acela care este în timp, de exemplu că „Socrate exista anul trecut", atunci „Socrate" ar fi din afara /timpului/ şi nu ne referim la o unitate.

Dar Socrate sau acțiunea din acel timp ce altceva ar fi decît să *fie într-o parte a timpului?* Iar dacă filozofii spun că e vorba despre o parte a timpului şi au în vedere că expresia semnifică nu pur şi simplu „timp", în măsura în care e parte, ci o *parte trecută a timpului*, ei fac mai multe lucruri: iau în adaos partea, ca parte, ca fiind un relativ. Iar trecutul inclus în /„a fost"/ ce altceva va fi pentru ei decît acelaşi lucru cu „a fost", care era un aspect (sau specie) al timpului?

Iar dacă „a fost" e /numai „timp"/ din pricina indeterminării, dar „ieri" şi „anul trecut" se spune că sînt definite, mai întîi unde îl vom aşeza pe „a fost"? Apoi „ieri" va fi un „a fost definit", încît „ieri" va fi un timp definit. Dar asta înseamnă un timp determinat cantitativ. În consecință, dacă timpul este cantitate, fiecare dintre acele momente /ale timpului/ va fi o cantitate determinată.

---

[33] Aristotel spune doar că timpul este o cantitate continuă, în *Categorii*, 4b, 24. Dar evident, el vorbeşte despre „timpul" ca măsură şi nu despre momentul în timp, definit prin categoria „cînd".

Dar dacă, atunci cînd spunem „ieri", înțelegem aceasta, că s-a întîmplat cutare lucru într-un timp trecut determinat, spunem încă mai mult şi mai multe. Apoi, dacă trebuie introduse alte categorii, pentru că plasăm ceva în altceva, aşa cum e cazul aici cu ceea ce produce în timp, vom descoperi multe alte categorii punînd ceva în altceva. Se va arăta mai clar aceasta în continuare în considerațiile dedicate categoriei lui „unde".

14. Categoria lui „unde": la Liceu, la Academie. Academia şi Liceul sînt în toate privințele locuri şi părți ale locului, după cum şi „sus", „jos" şi „aici" sînt aspecte sau părți ale locului. Diferența e că primele sînt mai determinate. Dacă deci „sus, „jos" şi „în mijloc" sînt locuri – de exemplu, Delfi este „în mijloc"[34] –, şi ceea ce este alături de „mijloc", de exemplu Atena, Liceul şi restul /sînt locuri/, de ce mai trebuie să căutăm în afara locului şi, cînd spunem aceste lucruri, de ce trebuie să semnalăm în fiecare caz un loc?[35] Dacă afirmăm că ceva se află în altceva, nu menționăm ceva unitar şi simplu.

Apoi, dacă spunem că *un om e aici*, creăm o relaționare <σχέσις> a unuia în altceva şi a ceva care a receptat în raport cu ceea ce a fost receptat. De ce atunci nu avem categoria relației, dacă s-a creat ceva de la relaționarea unuia în raport cu celălalt?

Apoi, prin ce se deosebeşte „aici" de „la Atena"? Dar se va spune că „aici" semnifică locul *ca ceva ce poate fi indicat.* Dar şi „la Atena" /semnifică acelaşi lucru/! Încît „la Atena" ține de categoria locului.

Apoi dacă „la Atena" înseamnă că „/cineva/ *este* la Atena", la categoria locului se adaugă şi predicatul „este". Dar nu trebuie făcut aşa ceva, după cum nu spunem „este calitate", ci doar „calitate".

Pe lîngă toate acestea, dacă *faptul de a fi în timp* şi *faptul de a fi în loc* sînt diferite de timp şi de loc, de ce nu şi „a fi într-un vas" va produce o altă categorie /decît vasul/, de ce nu şi „a fi în materie" – o alta, şi a fi într-un subiect – o altă categorie? Şi la fel şi partea aflată în întreg, şi întregul aflat în părțile sale, genul în specii şi specia în gen? În acest fel vor exista mai multe categorii!

---

[34] Se credea că Delphi era plasat în mijlocul (buricul) pămîntului.

[35] E vorba despre distincția dintre „loc" şi categoria lui „unde", care indică un loc, dar nu este ea însăşi loc.

15. Ar trebui cercetată numita categorie a acțiunii. Se spun următoarele: dat fiind că după Ființă *cele asociate Ființei* <περὶ τὴν οὐσίαν> erau cantitatea şi numărul, cantitativul era un alt gen /decît Ființa/ şi, existînd calitatea asociată Ființei, calitativul era alt gen /decît Ființa/; atunci, de vreme ce există acțiunea, a acționa este un gen diferit. Dar oare „a acționa" /e genul/ sau ea este „acțiunea" de la care provine „a acționa", după cum există şi o calitate de la care provine calitativul? Sau, în acest caz „a acționa", „cel care acționează" sau „a acționa" şi „acțiunea" trebuie să fie concepute ca formînd un singur gen?

Dar „a acționa" îl pune în evidență mai curînd pe cel care acționează; „acțiunea" nu face aşa ceva. Iar faptul de „a acționa" se află într-o anumită „acțiune", ceea ce înseamnă că e în actualizare, încît actualizarea e mai curînd categoria /acțiunii/, despre care se spune că e văzută ca asociată Ființei, după cum se întîmplă acolo cu calitatea. Iar /actualizarea/ e asociată Ființei precum mişcarea; or, mişcarea formează *un singur gen* al existentelor autentice.[36] Căci, atunci cînd calitatea este un gen asociat Ființei, calitatea – un /alt/ gen, relația /un alt gen/, datorită poziției unui lucru în raport cu altul, de ce nu va fi şi *mişcarea* un gen, dat fiind că mişcarea e asociată Ființei?

16. Iar dacă se va spune că „mişcarea este o actualizare incompletă"[37], nimic nu se opune ca actualizarea să fie plasată înainte de ea /sub raport logic/ şi să subordonăm mişcarea ca pe o specie, drept o /actualizare/ incompletă, făcînd din actualizare categorie şi adăugîndu-i-l pe „incompletă". Căci „incompletă" se spune despre ea, nu fiindcă nu e actualizare, ci ea este cu totul actualizare, dar îl posedă pe „iarăşi şi iarăşi", nu pentru ca să ajungă la actualizare – căci se află deja acolo – ci ca să producă ceva, care este diferit /de ea/, venind după ea. Şi nu ea (actualizarea) se desăvîrşeşte atunci, ci lucrul pe care l-a avut în vedere.

De exemplu, mersul e mers de la bun început. Dar, dacă trebuia încheiată o cursă, dar omul nu a încheiat-o încă, ceea ce a rămas

---

[36] E teoria lui Platon din *Sofistul*, pe care Plotin o va accepta în *43*, VI.2. Mişcarea, alături de Stare, Alteritate, Identitate şi Ființă ar aparține „genurilor supreme".

[37] *Metafizica*, XI, 9, 1066a, *Fizica*, Γ, 2, 201b.

nu e din mers, nici din mişcare, ci dintr-un mers *de o anume mărime.* Erau deja mers şi mişcare, oricare ar fi fost dimensiunea lor. Cel care era în mişcare deja se mişcase, iar cel care tăia deja tăiase. Şi precum numita actualizare nu are nevoie de timp, la fel şi mişcarea /în sine/, ci numai mişcarea îndreptată spre o anume ţintă. Iar dacă actualizarea este non-temporală, la fel e şi mişcarea în măsura în care este în general mişcare.

Iar dacă /mişcarea/ este cu totul în timp, deoarece a primit continuitatea, de asemenea şi vederea, dacă nu lasă deoparte actul vederii, ar avea continuitate şi ar fi în timp. Dovedeşte aceasta şi absurditatea că întotdeauna e posibil să iei orice parte a unei mişcări şi să nu existe nici început al timpului în care ea se desfăşoară, nici de cînd a început, nici început al mişcării înseşi, ci o poţi diviza mergînd înapoi în timp <ἐπὶ τὸ ἄνω>, încît o mişcare abia începută ar putea să se petreacă pornind de la un moment infinit îndepărtat în timp şi ea însăşi ar fi nelimitată în raport cu momentul de început.

Această absurditate apare deoarece se separă actualizarea de mişcare şi se spune că prima e fără timp, iar a doua spunem că are nevoie de timp, nu numai cea de o anumită mărime, ci că în general natura ei necesită să se spună *cît de mare e.* Totuşi sîntem de acord că dimensiunea i se atribuie contextual, dacă mişcarea durează o zi sau oricît de mult timp.

După cum deci actualizarea e în atemporal, tot astfel nimic nu opreşte ca şi mişcarea să fi început în atemporal, iar timpul există deoarece ea a ajuns să aibă o durată determinată. De fapt, se admite că transformările au loc în atemporal, după cum spune /Aristotel/ „de parcă nu e o transformare sosind deodată"[38]. Iar dacă e transformare, de ce nu e şi mişcare? Dar transformarea nu a fost înţeleasă în sensul de transformare completă. Căci nu era nevoie de /mişcare/ în transformarea deja completă.

17. Iar dacă s-ar spune că nici actualizarea, nici mişcarea în ele însele nu au nevoie de un gen aparte, ci că trebuie reduse la relaţie, deoarece actualizarea aparţine lucrului în virtualitate care este actualizabil, iar mişcarea aparţine lucrului care în virtualitate se

---

[38] *Fizica,* A.3, 186a.

mişcă sau e mişcat, trebuie spus că pe unele relative le-a generat chiar relaţionarea, dar nu doar fiindcă ceva este raportat la altceva. *Dar cînd există o existenţă autentică, fie că aparţine de altceva, fie că se raportează la altceva, natura ei e dată înaintea relaţiei.* Prin urmare, actualizarea ei, mişcarea şi dispoziţia obişnuită, chiar aparţinînd altuia, nu elimină faptul de a exista şi de a fi gîndite în sine, înaintea relaţiei. *Altminteri, toate vor deveni relaţie!* În general, orice lucru are o anumită relaţionare faţă de oricare, după cum se întîmplă şi cu Sufletul.

Dar de ce nu pot fi reduse acţiunea însăşi şi faptul de a acţiona la relaţie? Căci /ele/ vor fi sau actualizare, sau mişcare în toate privinţele. Dar dacă acţiunea va fi redusă la relaţie, însă se va socoti că faptul de a acţiona reprezintă un gen, din ce pricină nu se va reduce la relaţie şi mişcarea şi nu se va considera faptul de a se mişca un gen? Şi de ce nu va fi divizat faptul de a se mişca luat ca un singur gen în două specii – cea a acţiunii şi cea a afectării, şi nu ca acum, cînd există două genuri – a acţiona şi a fi afectat?

18. Trebuie cercetat dacă se va putea spune că în categoria acţiunii unele sînt actualizări, altele sînt mişcări, filozofii respectivi susţinînd că cele care sînt actualizări sînt cele complete, în vreme ce cele care sînt mişcări, precum „a tăia" – căci „a tăia" se realizează în timp – sînt fie toate /actualizările/ mişcări, fie sînt însoţite de mişcare; /trebuie cercetat/ şi dacă toate sînt acţiuni în raport cu faptul afectării, sau dacă sînt şi unele detaşate /de acesta/, precum „a se plimba" şi „a vorbi", şi dacă cele raportate la afectare sînt cu toate mişcări, iar cele detaşate sînt actualizări, sau dacă în fiecare din cele două categorii se află ambele feluri.

A se plimba, deşi e detaşat /de o afectare/, ar fi numit „mişcare", în timp ce „a gîndi", deşi nici el nu posedă afectarea, e numit „actualizare", cred. Afirm că „a gîndi" şi „a se plimba" nu trebuie numite nici măcar acţiuni.

Dar dacă acestea nu se regăsesc în categoria acţiunii, unde trebuie plasate? Probabil că „a gîndi" trebuie raportat la inteligibil, precum /e cazul cu/ gîndirea. Căci şi senzaţia trebuie raportată la senzorial. Însă, dacă şi în acel caz senzaţia se raportează la senzorial, din ce cauză *faptul de a avea senzaţii ca atare* nu se mai raportează la senzorial? Iar senzaţia, dacă se raportează la altceva,

posedă o dispoziție față de acela, dar are şi ceva în afara dispoziției, faptul de a fi sau o actualizare, sau o afectare. Dacă, aşadar, afectarea, în afară de a aparține cuiva şi a fi produsă de ceva, mai este ceva diferit, atunci şi actualizarea este /astfel/. Plimbarea, avînd şi ea faptul de a aparține unui subiect – a aparține picioarelor – şi a fi produsă de ceva, posedă şi faptul de a fi o mişcare. Ar putea atunci şi gîndirea poseda, în afara relației /cu inteligibilul/, faptul de a fi sau mişcare, sau actualizare.

19. Dar trebuie cercetat şi dacă unele actualizări vor apărea că sînt incomplete, cînd nu se completează în timp, încît ele ajung să fie acelaşi lucru ca şi mişcările, precum faptul de a trăi şi viața. Căci „a trăi" se realizează pentru fiecare om într-un timp încheiat, iar fericirea e o actualizare care nu e într-un /timp/ indivizibil, ci este precum se socoteşte că e şi mişcarea /într-un timp divizibil/. Astfel ambele trebuie numite „mişcări", iar mişcarea va forma o unitate şi va reprezenta un singur gen, pentru cei care examinează, în afara cantității din Ființă, şi calitatea, şi mişcarea care există la Ființă. Şi dacă se doreşte, unele /mişcări/ sînt trupeşti, altele – sufleteşti, sau unele provin din ele însele, altele sînt produse de alți agenți şi se îndreaptă spre ele, sau unele vin din sine, altele – din alte surse, iar cele venite din sine sînt acțiuni fie îndreptate spre alte obiecte, fie detaşate, în timp ce mişcările venite din altă parte sînt afectări.

Totuşi mişcările îndreptate spre alte obiecte sînt identice cu mişcările provenite din alte obiecte. Căci tăierea, atît cea de la cel care taie, cît şi cea aflată în cel tăiat e una singură, deşi faptul de a tăia şi cel de a fi tăiat sînt diferite. Dar probabil că nu e o singură tăiere, aceea de la cel care taie şi aceea din obiectul tăiat, ci faptul de a tăia provenit dintr-o anumită acțiune determinată şi mişcare poate deveni o mişcare diferită care succedă în obiectul tăiat. Sau probabil că diferența nu se realizează potrivit cu faptul însuşi de a fi tăiat, ci potrivit cu o altă mişcare care intervine, de exemplu, a avea dureri. Căci în aceasta există afectarea.

Dar ce se întîmplă, dacă respectivul /care e tăiat/ nu ar avea dureri? Ce altceva decît că actualizarea celui care acționează se află în el? Căci în acest sens şi cel numit astfel acționează.

„A acționa“ se spune în două sensuri – într-un sens e vorba despre a nu acționa în altceva, în alt sens despre a acționa în altceva. Nu mai avem, pe de o parte, a acționa, pe de alta, a fi afectat, *ci acțiunea exercitată în altceva ne-a făcut să gîndim că există două lucruri* – pe de o parte a acționa, pe de alta, a fi afectat. De exemplu, a scrie, deşi se realizează în altceva, nu urmăreşte faptul de a fi afectat, pentru că el nu produce în tăblița de scris altceva în afara activității celui care scrie, de exemplu o durere. Iar dacă cineva ar spune că /produce/ faptul de a fi fost scrisă /tăblița/, el nu ar avea în vedere afectarea /autentică/. Şi la plimbare, deşi există pămînt pe care /se face plimbarea/, nu se pretinde existența afectării. Dar cînd /cineva/ ar păşi peste un trup de viețuitoare, se gîndeşte că există afectarea, deoarece el ia în calcul durerea care intervine, nu faptul plimbării. Sau altminteri ar fi gîndit-o şi înainte /în celălalt caz/.

Astfel în toate cazurile, în ceea ce priveşte acțiunea trebuie vorbit despre un singur /gen/ împreună cu cel numit „a fi afectat“ – anume genul /acțiunii/ opuse. Însă ceea ce e numit „a fi afectat“, ceea ce apare mai tîrziu, nu e /acțiunea/ contrară, precum a fi ars față de a arde, *ci ceea ce rezultă din a arde şi a fi ars*, fiind ceva unic, anume ceva care soseşte acolo, fie o durere, fie altceva, precum a se veşteji.

Dar, dacă cineva produce exact aceasta ca să existe durere, oare nu unul acționează şi celălalt e afectat, chiar dacă ambele provin dintr-o singură activitate? Răspund că în actualizare nu mai există faptul voinței de a produce durere, ci actualizarea produce ceva diferit din care cauză apare durerea. Acesta, apărînd în cel care va avea o durere, fiind unul singur şi acelaşi, a produs altceva, anume faptul de a avea o durere. De ce însă aceasta, unitatea care apare, înainte de a produce durerea, sau care în general nu produce durere, nu este o afectare a lucrului la care se referă, precum a auzi? Răspund că nici a auzi nu e o afectare şi, în general, a simți nu e o afectare, ci a avea dureri înseamnă a ajunge într-o afectare care nu e opusă acțiunii.

20. Să admitem că /a fi afectat/ nu e opus /acțiunii/. Totuşi, fiind altceva decît a acționa, nu se află în acelaşi gen cu acțiunea. Sau, dacă ambele sînt mişcări, ele se află în acelaşi gen, de exemplu, „alterarea este o mişcare privitoare la calitate“.[39]

[39] *Fizica*, E, 3, 226a, 26.

Dar oare, cînd mişcarea privitoare la calitate pleacă de la cel care produce, alterarea e o acțiune şi este faptul de a acționa, dacă cel care produce este neafectat? Sau dacă el este neafectat, se va afla în procesul acțiunii, dar dacă, acționînd asupra altuia, de pildă, lovindu-l, va fi şi afectat, nu mai produce? De fapt, nimic nu opreşte ca, atunci cînd produce, să fie şi afectat. Dacă faptul de a fi afectat se referă la acelaşi lucru[40], de pildă, a freca, din ce pricină avem mai degrabă de-a face cu a produce decît cu a fi afectat? Răspund că, deoarece e şi frecat de celălalt, e şi afectat.

Dar oare, fiindcă /lucrul/ este mişcat de celălalt cînd îl mişcă <ἀντικινεῖται>, vom spune că există două mişcări legate de el? Cum să fie două? Este una singură.

Dar cum de aceeaşi /mişcare/ este şi acțiune şi afectare? Răspund că, în acest sens, e acțiune prin faptul că vine de la un alt lucru, dar prin faptul că se exercită asupra altuia e afectare, deşi ea e una şi aceeaşi.

Dar oare o vom numi diferită? Şi în ce fel mişcarea îl face diferit pe cel care e afectat alterîndu-l, iar cel care acționează e neafectat de acela? Dar cum ar putea să fie afectat de ceea ce produce în altul?

Aşadar, oare faptul că mişcarea e în altul produce afectarea, dar ea nu era afectare în cazul celui care produce? Însă, dacă rațiunea formatoare a lebedei produce albirea, şi dacă cea care se naşte lebădă se albeşte, vom spune că, ajungînd în ființă, /lebăda/ e afectată? Dar dacă s-ar albi mai tîrziu, după ce s-a născut? Iar dacă un lucru ar face să crească, iar altul ar creşte, oare cel care creşte e afectat? Sau afectarea există numai în calitate? Dar dacă un lucru ar face pe un altul să fie frumos, iar acesta s-ar face frumos, oare cel care se face frumos e afectat? Dacă, aşadar, cel care face să fie frumos devine mai urît sau chiar dispare, precum cositorul, în vremea ce celălalt devine mai valoros, precum cuprul, vom spune că cuprul e afectat, în timp ce cositorul produce /afectarea/? Dar în ce fel elevul e afectat, atunci cînd activitatea celui care produce /ştiința/ se duce în el? Sau cum ar putea fi /învățarea/ o afectare, deşi e o singură /acțiune laolaltă cu predarea/? Ea nu e o afectare, dar cel care o posedă va fi afectat; în acest caz cine e

[40] Urmez lecțiunea lui Armstrong. HS2 are „se referă la sine" <καθ' αὑτὸ>.

luat drept a fi afectat? Şi nu /e afectare/ şi pentru că elevul nu a fost în activitate. Căci a învăța nu e precum a fi lovit, deoarece învățătura se află în percepere şi în cunoaştere. La fel, nici a vedea /nu e precum a fi lovit/.

21. Dar prin ce criteriu vom recunoaşte afectarea? Nu prin acțiunea sosită de la altul, dacă cel care a primit acțiunea a făcut-o a sa proprie, după ce a preluat-o.

Dar acolo unde nu există actualizare, oare există numai afectare? Ce se întîmplă dacă ceva ar deveni mai frumos, dar actualizarea ar obține inferiorul? Sau dacă cineva ar acționa din viciu şi ar cîrmui în mod dezgustător asupra altuia? Răspund că nimic nu se opune ca actualizarea să fie de proastă calitate, dar afectarea frumoasă. Prin ce anume deci o vom distinge? Oare prin aceea că /actualizarea/ se îndreaptă spre altul pornind de la sine, în timp ce afectarea pleacă de la un altul şi se află în altul diferit? Ce se întîmplă însă, dacă ceva pleacă de la sine, dar nu se îndreaptă spre un altul, precum gîndirea, opinarea? Şi /ce e cu/ a te înflăcăra gîndindu-te, pornind de la tine însuți sau mîniindu-te de la o opinie, fără să fie nimic exterior care să sosească?

Sau acțiunea fie în sine, fie care se duce în altul este o mişcare de la sine? Ce e pofta şi orice năzuință, dacă năzuința e pusă în mişcare de către obiectul dorit? Asta dacă cineva nu ar pretinde că acela e obiectul de care a fost stîrnită, ci ar susține că s-a trezit după acela. Prin ce diferă /acest proces/ de faptul de a fi lovit sau ca ceva împins să vină în jos? Ci trebuie distinse năzuințele, spunîndu-se că unele sînt produceri, cîte urmează gîndirii, altele – pulsiunile – sînt afectări; şi că afectarea nu /se distinge/ prin proveniența de la altul sau de la sine – căci ar putea putrezi ceva de la sine – ci, atunci cînd lucrul, fără să contribuie cu nimic, suportă o alterare care nu conduce la Ființă, oricare îl împinge spre mai rău, sau nu spre mai bine, o astfel de alterare posedă afectarea şi faptul de a fi afectat?

Dar, dacă a fi încălzit înseamnă a poseda căldură, şi dacă încălzirea a contribuit pentru un lucru la Ființă, iar pentru altul – nu, acelaşi proces va însemna a fi afectat şi a nu fi afectat.

Şi în ce fel a fi încălzit nu se ia în două sensuri? Răspund că faptul de a fi încălzit, cînd contribuie la Ființă, va contribui la Ființa

/cuiva/, atunci cînd un altul e afectat. De exemplu, cînd bronzul e încălzit şi, fiind afectat, Fiinţa e statuia, care nu ea însăşi a fost încălzită, „afară doar dacă nu contextual"[41]. Dacă, aşadar, bronzul e mai frumos ca rezultat al încălzirii sau în conformitate cu încălzirea, nimic nu ne opreşte să spunem că „e afectat". Căci „a fi afectat" se spune în două sensuri: pe de o parte, ceva ajunge într-o condiţie inferioară, pe de alta, ceva ajunge într-o condiţie superioară, sau nici una, nici alta.

22. Aşadar afectarea apare prin faptul că ceva posedă în sine mişcarea conformă cu alterarea sa în orice fel. Iar producerea înseamnă fie a avea în sine mişcarea detaşată de la sine, fie una care se săvîrşeşte în altceva, desprins de sine, pornind de la lucrul zis că produce. Mişcare avem în cazul ambelor, iar diferenţa care deosebeşte producerea de afectare /constă în aceea/ că se păstrează producerea neafectată, în măsura în care e producere. Afectarea constă în a se dispune altfel decît era /lucrul/ la început, însă Fiinţa celui afectat nu primeşte nimic suplimentar în Fiinţa sa, ci un altul fiind cel care e afectat, atunci cînd o Fiinţă capătă existenţă.

Aşadar, acelaşi lucru ajunge, într-o anume situaţie, să producă, iar în alta să fie afectat. Va fi vorba despre producere, dacă e privită dintr-o perspectivă, deşi e aceeaşi mişcare, dar dacă e privită din altă perspectivă, va fi afectare, fiindcă acesta /care cercetează/ este dispus conform acestor perspective diferite.

Astfel încît există riscul ca ambele să fie relaţie, cîte aparţin producerii cu referire la afectare, dacă acelaşi lucru înseamnă facere/producere dintr-o perspectivă, şi afectare – dintr-alta. Şi fiecare e privit, nu în sine, ci laolaltă cu cel care produce şi care e afectat: unul mişcă şi celălalt e mişcat şi fiecare e ambele categorii. Primul dă celuilalt mişcare, acela o ia, astfel încît luarea, darea şi relaţia /sînt prezente/.

Sau, dacă cel care ia mişcarea, o posedă, aşa cum se spune că posedă o culoare, de ce nu posedă şi mişcarea /independent de relaţie/? Iar mişcarea independentă, precum cea a plimbării, posedă plimbare, posedă însă şi gîndire.

---

[41] Aristotel, *Metafizica*, I, 1, 981a.

Trebuie însă cercetat dacă prevederea înseamnă a produce, dacă obiectul prevederii este afectat. Căci prevederea priveşte pe altul şi este despre altul. Răspund că a prevedea nu înseamnă a produce, chiar dacă /omul/ gîndeşte despre un altul sau dacă acela e afectat. Mai spun că nici a gîndi nu înseamnă a produce – căci nu are efect asupra obiectului gîndit însuşi, ci este „despre el", şi nu e deloc producere. Şi nu trebuie ca toate actualizările să fie declarate a fi produceri sau că produc ceva. Căci producerea este contextuală. Dar dacă cineva care se plimbă a lăsat urme, nu spunem că „a produs"? Da, el /a produs/ altceva din existența lui. Răspund /că/ el produce contextual şi că actualizarea respectivă e contextuală, fiindcă el nu a avut în vedere să facă urme. Chiar şi în cazul celor neînsuflețite spunem, de exemplu, că „focul încălzeşte" şi „medicamentul acționează". Dar am discutat destul despre acestea.

23. Despre categoria lui „a avea", dacă „a avea" are mai multe sensuri, oare de ce nu toate felurile de /a spune/ „a avea" nu pot fi reduse la această categorie? Încît şi cantitatea /să fie redusă la posesie/, pentru că /ceva/ *are* mărime, şi calitatea, pentru că *are* o culoare, şi tatăl şi altele de asemenea, fiindcă *are* un fiu, dar şi fiul, fiindcă *are* un tată, şi în general *are* posesiuni.[42] Dar dacă celelalte lucruri se află în acele categorii, dar armele, încălțările şi articolele corporale /sînt în categoria lui „a avea"/, ar trebui mai întîi cercetat de ce, şi /apoi/ din ce pricină, cînd cineva le posedă, le face /să fie/ o unică categorie alta /decît producerea, relația etc./, dar cînd le arde, le taie, le perforează sau le zvîrle, nu le pune în altă categorie sau în alte categorii. Iar dacă e aşa, fiindcă sînt împrejurul /omului/, atunci dacă o haină zace pe pat, va fi vorba despre o categorie, /şi despre o altă categorie/, dacă omul e învelit în ea.

Iar dacă ne referim la stăpînirea /a ceva/ şi la posesia obişnuită /a ceva/, e limpede că şi celelalte toate /categorii/, fiind spuse în raport cu „a avea", trebuie reduse la „posesia obişnuită", oriunde se află „posesia obişnuită". Fiindcă nu se vor diferenția în raport cu lucrul posedat.

---

[42] „Tată", „fiu" etc. intră în categoria relației.

Dacă deci nu trebuie spus că /ceva/ *are* calitate, fiindcă deja s-a afirmat calitatea /sa/, nici că *are* cantitate, fiindcă /deja s-a afirmat cantitatea sa/, nici că *are* părți, fiindcă Ființa a fost afirmată, din ce pricină /e corect de spus/ că *are* arme, atunci cînd a fost afirmată Ființa, unde sînt armele? Căci încălțămintea și armele sînt Ființe.

În ce fel însă e ceva cu totul simplu și aparținător unei singure categorii expresia „acest om are arme"? Căci ea înseamnă „a fi înarmat". Apoi /această posesie/ se referă numai la un om viu, sau și dacă există o statuie care are arme? Se pare însă că fiecare /omul și statuia/ *are* /arme/ în alt sens și probabil că numai numele e comun. Dat fiind că și „stau în picioare" nu are același sens în ambele cazuri.

În plus, în ce fel e rezonabil ca ceea ce se regăsește doar în puține cazuri să aibă o categorie generică aparte?

24. În ceea ce privește categoria lui „a fi situat" – și aceasta se regăsește în puține cazuri – „a ședea în capul oaselor", „a fi așezat", totuși nu se spune simplu „a fi situat", ci că „ei sînt situați într-un anume fel" sau „el e situat într-o postură anume". Iar postura e altceva /altă categorie/.

Dacă „a fi situat" nu semnifică nimic altceva decît „e într-un loc", fiind indicat aspectul și locul, de ce trebuie asociate două categorii într-una singură?

Apoi, dacă „a fi situat" semnifică o actualizare, trebuie plasat printre activități. Dar dacă /semnifică/ o afectare, el trebuie plasat în categoria afectării sau a lui a fi afectat. Însă „a ședea în capul oaselor" <ἀνακεῖται> ce altceva înseamnă decît „a fi situat sus" <ἄνω κεῖται>, la fel ca în cazul expresiilor „a fi situat jos" sau „a fi situat la mijloc"? De ce atunci, cînd a ședea în capul oaselor e în categoria relației, nu e și cel care șade în capul oaselor în aceeași categorie? Într-adevăr, deoarece a fi la dreapta se află în categoria /relației/, și omul care e la dreapta, și cel care e la stînga sînt tot acolo. Atît despre acestea.

25. Împotriva filozofilor care stabilesc patru genuri[43], deosebind „subiecte" <ὑποκείμενα>, „calități" <ποιά>, „moduri de a fi" <πὼς

[43] Despre stoici și categoriile stoice. Vezi și J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*,

ἔχοντα> şi „moduri de a fi în relaţie“ <πρός τι πως ἔχοντα > şi care aşază un „ceva“ <τι> comun deasupra lor, cuprinzîndu-le pe toate într-un gen unic, *fiindcă gîndesc un „ceva“ comun şi peste toate drept un singur gen*, s-ar putea obiecta multe:

Căci /s-ar putea spune/ şi că acest „ceva“ al lor e prostesc şi absurd, şi că nu se acordă *deopotrivă cu incorporalele şi cu corpurile.*[44]

Apoi că ei nu au lăsat diferenţe prin care să-l diferenţieze pe „ceva“.

Apoi că acest „ceva“ e fie ceea-ce-este, fie ceea-ce-nu-este. Or, dacă e ceea-ce-este, el este una dintre speciile /fiinţării/; *dacă însă e ceea-ce-nu-este, ceea-ce-este nu este.*[45] Şi există nenumărate alte obiecţii.

Dar pe acestea, în momentul de faţă, trebuie să le omitem, însă să cercetăm diviziunea însăşi.

Aşezînd /stoicii/ „subiectele“ mai întîi şi punînd înaintea altor subiecte materia, aşază /pe acelaşi plan/ ceea ce li se pare lor a fi *primul principiu* laolaltă cu lucrurile care vin după principiul lor. Mai întîi, ei *unifică antecedentele cu succesoarele*, deşi nu este posibil ca în acelaşi gen să se afle atît antecedentul, cît şi succesorul. Căci în /lucrurile/ în care se află antecedent şi succesor, succesorul îşi ia fiinţarea de la antecedent. Dar în cele care se află sub acelaşi gen, fiecare are fiinţare egală de la gen, dacă asta trebuie să fie genul – *ceea ce este predicat în Fiinţa speciilor.* Într-adevăr,

---

Vrin, Paris, 1998, E. Brehier, *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 1928, F. Ildefonse, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Belles Lettres, Paris, 2000.

[44] Pentru stoici numai *substraturile* <ὑποκείμενα> corporale aveau Fiinţă (οὐσία), deoarece materia era Fiinţă; tot corp erau şi *calităţile* <ποιά> imanente corpurilor, care calificau corpurile, dînd naştere lucrurilor particulare. *Modurile de a fi* <πὼς ἔχοντα> şi *modurile de a fi în relaţie* <πρός τι πὼς ἔχοντα> desemnau situarea corpurilor în sine şi între ele şi erau considerate incorporale – nefiinţă, într-un anume sens. Acelaşi statut îl aveau timpul, locul (probabil incluse în categoria modurilor de a fi), cît şi vidul (aflat în exclusivitate în afara cosmosului) şi „exprimabilul“ (λεκτόν) – ceea ce semiotica numeşte azi „semnificat“ (adică „ideea“), deosebindu-l deopotrivă de „semnificant“ (sunetul rostit), cît şi de obiectul întîlnit în afară. Acestea două din urmă, în teoria stoică, erau „corpuri“. Toate acestea – fie ele corporale (fiinţă), fie incorporale (nefiinţă) – erau incluse de stoici într-un gen suprem comun pe care îl numeau „ceva“ (τι).

[45] Evident că la stoici existenţa deplină e distinsă de simpla existenţă (ceea-ce-nu-este). Plotin face acelaşi lucru cînd vorbeşte despre Materie, dar stoicilor nu le recunoaşte acelaşi drept.

chiar ei vor afirma, cred, că fiinţarea revine celorlalte lucruri de la materie.

Apoi, numărînd „subiectul“ ca fiind unul, ei nu enumeră existentele /multiple/, ci caută principiile lor. Dar e o deosebire între a vorbi despre principii şi despre lucruri. Or, dacă vor susţine că *materia este singura existenţă* şi că celelalte sînt afectări ale materiei, nu ar trebui să aşeze înainte de ceea-ce-este şi de celelalte *un gen unic* /„ceva“/. Ar fi fost mai bine, dacă ar fi spus că există, pe de o parte, Fiinţa şi că celelalte sînt afectări pe care le-ar fi divizat. Dar /este inacceptabil/ a spune că, pe de o parte, există subiectele, pe de alta – celelalte, cînd există un singur subiect care nu are diferenţe, afară doar de diviziune, precum o massă în părţi – deşi nici măcar diviziune nu există, deoarece ei susţin că Fiinţa e continuă; mai bine era de spus, deci, „subiectul“ /la singular/.

26. În general, este cu totul absurd *a pune înaintea tuturor materia*, care e în virtualitate, în loc de a pune actualizarea înaintea virtualităţii.[46] Căci nu e cu putinţă ca existenţa virtuală să se îndrepte spre actualizare cîndva, dacă existenţa virtuală ocupă primul loc al ordinii existentelor. Căci ea nu se va duce pe sine /la actualizare/, ci este necesar fie ca înaintea sa să existe existenţa actualizată şi atunci existenţa virtuală nu mai e principiu, fie, dacă /stoicii/ ar spune că ele sînt simultane, ei vor plasa principiile în domeniul hazardului.

Apoi, dacă /actualizarea şi virtualitatea/ sînt simultane, de ce nu pun înainte actualizarea? Şi de ce materia e mai degrabă fiinţare, şi nu aceea? Iar dacă actualizarea e posterioară, cum de /se întîmplă aceasta/? Într-adevăr, nu materia generează forma – ceea ce e fără calităţi pe cel cu calităţi – nici actualizarea nu provine din existenţa în virtualitate. Căci /altminteri/ existenţa în actualizare ar fi imanentă /în cea virtuală/ şi /aceasta/ nu ar mai fi simplă.

---

[46] Desigur, aceasta era viziunea platoniciano-aristotelică, nu şi cea stoică, pentru care materia devenea un principiu activ şi chiar cumva însufleţit. Pentru stoici existau două principii – ambele corporale: principiul activ, numit şi „zeu“ sau „spirit“, şi principiul pasiv – materia văzută ca fără calităţi. Aceasta, deoarece pentru stoici numai corpurile (fiinţele) puteau fie exercita, fie suferi acţiuni. V. SVF, II, 299-310.

Iar la ei /la stoici/ *Zeul vine pe locul doi după materie*, deoarece corpul este alcătuit din materie şi formă. Dar de unde îi vine /zeului/ forma?

Or, dacă Zeul, chiar şi fără a avea materie, este de tipul principiului şi raţiunii, el ar fi incorporal, şi factorul creator ar fi incorporal. Dar dacă, chiar fără materie, el este compus ca esenţă, deoarece e corp, aceşti filozofi vor introduce o altă materie, cea a zeului.

Apoi: în ce fel materia e principiu, *cînd ea e un corp*? Căci nu există corp fără să fie pluralitate. Şi orice corp e alcătuit din materie şi calitate. Iar dacă aceasta e corp în alt sens, ei atribuie materiei numai numele de „corp“. Iar dacă a avea extindere în trei dimensiuni e caracteristica comună a corpului ei se referă la /corpul/ matematic. Dacă însă extensia în trei dimeniuni e luată laolaltă cu rezistenţa, atunci nu mai vorbesc despre un singur corp.

Apoi rezistenţa e calitate sau provine de la calitate. Dar de unde vine rezistenţa? De unde vine extensia tridimensională? Cine a produs-o? Căci materia nu se află în definiţia tridimensionalităţii, nici tridimensionalitatea în definiţia materiei. Într-adevăr, dacă materia participă la mărime, ea nu mai e simplă.[47]

Apoi de unde vine unitatea /materiei/? Căci nu există *unitate în sine*, ci ea /se face/ prin participare la unitate. Însă trebuia considerat că nu e cu putinţă a pune massa înaintea tuturor, ci non-massa şi Unul. Şi, pornind de la Unul, /ei trebuiau/ să sfîrşească la multiplicitate, şi pornind de la non-mărime,/ să sfîrşească/ la mărimi, dacă nu e cu putinţă să existe multiplicitatea, fără să existe Unul, nici mărimea fără existenţa non-mărimii. /Aceasta/, cel puţin dacă mărimea e una, nu fiindcă e Unul însuşi, ci prin participare la Unu şi *conincidenţă* <σύμβασις>. Trebuie, aşadar, ca Cel în primă instanţă şi în mod fundamental /unu/ să existe înaintea celui care e prin conincidenţă /unu/. Altminteri, în ce fel se face conincidenţa? Şi /trebuie/ cercetat care e modalitatea conincidenţei. Căci probabil că /ei/ l-ar fi descoperit pe Cel care nu e unu contextual. Numesc „unu contextual“ pe cel /care e unu/, nefiind el unu însuşi, ci /e unul/ de la un altul.

---

[47] Totuşi, chiar pentru Platon, în *Timaios*, Materia era „loc“ – χώρα.

27. Ar fi trebuit ca, şi altminteri păstrînd ei principiul tuturor la loc de cinste, să nu admită drept principiu informul, afectabilul, nici ceea ce e lipsit de viață, ininteligent, întunecat şi indeterminat, şi *ca acestuia să-i atribuie şi Ființa.* Căci la ei Zeul e introdus de dragul convenienței, avînd ființarea de la materie, fiind compus şi venind pe locul al doilea, mai curînd însă /el este/ materia *într-un anume fel.*

Apoi, dacă /materia/ e subiect, e necesar ca să existe altceva care, acționînd asupra ei şi fiindu-i exterior, să o facă pe ea subiect pentru /proprietățile/ trimise de el către ea.[48] Dar dacă şi el /Zeul/ ar fi în materie, fiind subiect împreună cu ea, el nu va mai face materia să fie subiect şi nici el nu va mai fi subiect laolaltă cu materia. Pentru cine anume vor fi subiecte, dacă nu mai există acela care le face pe ele subiecte, în cazul cînd toate cele sînt prizoniere în aşa-zisul „subiect"?

Într-adevăr, subiectul e în relație cu ceva, nu în relație cu ceea ce e în el însuşi, ci în relație cu acela care produce în el, care „e supus".[49] Şi subiectul se supune în relație cu cel care nu e subiect. Iar dacă e aşa, e în relație cu cel din exterior, încît acesta ar fi lăsat în afară.

Dar, dacă nu are nevoie de nimic din afară şi dacă poate el însuşi să devină orice schimbîndu-şi forma, *precum dansatorul se pune pe sine să devină orice,* el nu ar mai fi subiect, *ci el însuşi ar fi toate lucrurile.*[50] Într-adevăr, după cum dansatorul nu e subiectul figurilor pe care le adoptă – restul sînt activitatea sa – tot astfel nici /materia/ despre care /stoicii/ afirmă că este subiect, nu va fi subiectul tuturor, dacă celelalte ar proveni din ea. Mai curînd celelalte nu vor exista deloc, dacă materia, *fiind dispusă într-un fel,* este celelalte, după cum dansatorul, fiind dispus într-un fel, este figurile sale. Iar dacă celelalte nu vor exista, nici ea în general nu va fi subiect, nici materia existentelor, ci, fiind numai materie, din această pricină nu va fi nici măcar materie. *Căci materia e relație.*[51]

---

[48] Perspectiva stoică tindea spre monism, deoarece Zeul şi materia erau ambii corpuri, cea platoniciană era clar dualistă. Plotin încearcă de fapt să le concilieze.

[49] ὑποκείμενον înseamnă literal „supus".

[50] *Cf.* III.2, 16 şi 17; IV.4, 33, pentru imaginea dansatorului, dar sensul e diferit.

[51] Aristotel, *Fizica*, II, 2, 194b.

Într-adevăr, relația se referă la un altul şi anume din acelaşi gen /cu primul termen al relației/, de exemplu dublul față de jumătate, dar nu Ființa față de dublu. Dar cum să fie relație ce-este în raport cu ce-nu-este, în afară doar de o situație contextuală? Dar ceea-ce-este în sine şi materia sînt ființare în raport cu ființarea.

Iar dacă ceea ce urmează să fie e virtualitate, şi dacă acela /în virtualitate/ nu e Ființă, *nici materia nu ar putea fi Ființă.* Astfel încît li se întîmplă lor ca, acuzîndu-i pe cei care fac Ființe din ceea ce nu e Ființă[52], ei înşişi să facă din Ființe o non-Ființă. Căci Universul, în măsura în care e o *ordine* <κόσμος>, nu e /la ei/ o Ființă. Or, este absurd ca materia în sens de subiect să fie Ființă, dar corpurile să nu fie în mai mare măsură Ființe /decît ea/, şi decît ele încă mai mult să nu fie Ființă Universul, ci acesta să fie Ființă numai în măsura în care este o parte a /substratului/. Şi /este absurd/ ca *Viețuitorul universal să nu-şi aibă Ființa de la Suflet*, ci numai de la materie, iar Sufletul să fie o afectare a materiei şi posterioară /acesteia/.

Or, de la cine a primit materia însuflețirea?[53] Şi în general de la cine a primit însuflețirea ipostaza Sufletului? În ce fel materia ba devine corpuri, ba altă dată devine Sufletul ei? Şi chiar dacă forma i-ar sosi din altă parte, în nici un chip /materia/ nu ar putea deveni Suflet, cînd calitatea se adaugă materiei, ci /ar deveni/ corpuri neînsuflețite. Iar dacă ceva ar plămădi /materia/ şi ar face-o Suflet, Sufletul creator va exista înaintea Sufletului care a căpătat ființare.

28. Aşadar, chiar dacă există multe obiecții împotriva acestei ipoteze /a stoicilor/, trebuie să ne oprim aici, pentru ca să nu ajungă absurd faptul de a fugi după victorie în cazul unei atît de vădite absurdități, arătînd că /stoicii/ *pun înainte ceea-ce-nu-este ca pe ceea-ce-este în cel mai înalt grad, şi că pun pe primul loc ceea ce e pe ultimul.*[54]

---

[52] Stoicii îi acuză pe platonicieni că acordă Ființă „exprimabilului", pe care ei îl consideră neființă, deşi existînd totuşi – ca reprezentare mentală.

[53] Pentru stoici, Materia este însuflețită de spiritul de foc al Zeului care o pătrunde complet.

[54] Materia este ființă, sau ființa primă; dimpotrivă, ideile sînt considerate ca simple gînduri şi incorporale, ca moduri de dispunere a sufletului sau ca „exprimabile".

Motivul e că la ei senzația a devenit conducătoare şi demnă de crezare în stabilirea principiilor şi a celorlalte lucruri. Căci, considerînd ei că cele-ce-sînt sînt corpurile, apoi temîndu-se de transformarea lor reciprocă, au considerat că ceea ce subzistă sub ele este ceea-ce-este, ca şi cum cineva s-ar gîndi că mai curînd decît corpurile locul este ceea-ce-este, gîndindu-se că locul nu piere. Totuşi chiar şi locul persistă pentru ei, dar ei nu trebuia să considere ca fiind *ceea-ce-este /ceva/ orice lucru care persistă*, ci trebuia să vadă ce proprietăți anume e necesar să fie prezente pentru ceea-ce-este în mod real /ceva/, fiind vorba despre existențe care, dacă există, le revine şi calitatea persistenței eterne. Căci, dacă umbra ar persista mereu, venind pe urmele cuiva în schimbare, nu rezultă totuşi că ea e mai reală decît acela. Şi senzorialul există la acel /om/ şi la multe alte lucruri; mai curînd întregul ar fi real decît un singur element dintre cele ale sale. Iar dacă întregul nu e real, cum ar putea fi suportul acela?

Dar cel mai absurd dintre toate este că, deşi ei au credința că toate lucrurile există pentru senzație, admit că este real existent ceea ce e nu poate fi surprins de senzație. Într-adevăr, ei nu atribuie rezistența în mod corect /materiei/. Căci ea e calitate. Iar dacă spun că o percep prin intelect, e un intelect absurd acesta care aşază materia înaintea sa şi îi dă ei ființare reală, dar nu şi sieşi. Fără să ființeze în mod real pentru ei intelectul, cum ar putea fi el crezut cînd vorbeşte despre cele mai importante decît el, fără să fie deloc înrudit cu ele? Dar despre această natură şi despre „subiecte" s-a vorbit destul şi în alte părți.

29. Pentru /filozofii stoici/ calitățile trebuie să fie diferite de subiecte, şi o şi afirmă. Căci /altminteri/ nu le-ar fi enumerat ca venind pe locul doi! Dacă aşadar sînt diferite, trebuie să fie şi simple. Dacă sînt simple, nu sînt compuse. Iar dacă nu sînt compuse, nu posedă materie în măsura în care sînt calități. Iar dacă nu posedă materie, sînt incorporale şi active. Căci materia le stă la dispoziție ca să fie afectată.

Dar dacă sînt compuse, mai întîi este absurdă diviziunea care opune simple şi compuse plasîndu-le sub un singur gen şi care apoi o plasează pe una dintre specii în cealaltă, ca şi cînd cineva, divizînd ştiința, ar vorbi mai întîi de gramatică, apoi /tot/ de gramatică şi de altceva.

Iar dacă ei ar spune că aceste calități sînt *materie calificată*, atunci rațiunile lor formatoare sînt în materie, dar nu vor produce ceva compus ajungînd în materie, ci vor exista înaintea compusului pe care îl creează din materie și formă. Așadar, ele nu sînt nici forme, nici rațiuni formatoare.

Iar dacă ar spune că rațiunile nu sînt nimic altceva decît *„moduri" ale materiei* <ὕλη πως ἔχουσα>, vor lua calitățile drept moduri – care trebuie plasate în cel de-al treilea gen.

Dar dacă această poziționare /a calităților/ este diferită /de cea a modurilor/, care e diferența? Sau e limpede că în acest caz „modul" este în mai mare măsură o ipostază. Însă dacă el nu e și dincolo o ipostază, de ce ei îl enumeră ca pe un gen sau o specie? Căci nu e posibil ca sub același /gen/ să stea deopotrivă ceea-ce-este și ceea-ce-nu-este.

Dar ce este acest „mod" aflat deasupra materiei? El este sau ființare, sau non-ființare. Dacă e ființare, e cu totul incorporal. Dacă e non-ființare, e un nume gol, și atunci există numai materia, iar *calitatea e un nimic*. Și nici „modul" nu ființează, căci el este în mai mare măsură non-ființare. Cînd despre cel menționat în rîndul patru (modurile relației), cu mult mai mult. *Singurul lucru care ființează, prin urmare* /pentru stoici/, *este materia.*

Dar cine spune acest lucru? Nu materia însăși. Dar dacă nu-i așa, o spune /totuși/ ea, căci „existînd ea într-un mod", ea este Intelectul. Așadar, adăugirea „existînd într-un mod" e goală /de sens/. Materia așadar le spune pe acestea și le înțelege. Și dacă ar vorbi lucruri înțelepte, mare minune ar fi: în ce fel gîndește și realizează acțiunile Sufletului fără să aibă nici Suflet, nici Intelect! Iar dacă ar vorbi prostește, considerîndu-se pe sine ceea ce nu este și nici nu poate fi, cui trebuie să-i dedicăm această neghiobie? De fapt, dacă ar vorbi, chiar ei înșeși!

Dar în fapt, /materia/ nu vorbește, iar vorbitorul vorbește avînd mult de la ea, în întregul lui aparținînd materiei – chiar dacă ar avea și o bucățică de Suflet – din cauza necunoașterii de sine și a puterii în stare să spună adevărul despre astfel de lucruri.

30. În ceea ce privește „modurile de a fi", este și absurd faptul că „modurile de a fi" obțin rangul trei sau oricare altul, dat fiind că „modurile de a fi" sînt toate asociate materiei. Însă ei vor spune că există o diferență a modurilor de a fi și că una e ca materia

să fie *într-un fel sau într-altul*, alta e ca /subiectele/ să fie *într-un anumit fel*; în plus şi că, pe de o parte, calităţile asociate materiei sînt *într-un anumit fel*, pe de alta că există „moduri de a fi“ în sens propriu, care se referă la calităţi. Or, deoarece calităţile ele însele nu sînt nimic altceva decît materie *într-un anumit fel*, iarăşi modurile revin pentru ei la materie şi vor fi asociate materiei.

În ce fel însă există „modul de a fi“ unul singur /ca gen/, atunci cînd există o mare varietate de diferenţe în lucruri? În ce fel /se reduc/ „trei coţi“ şi „alb“ la o unitate, atunci cînd unul e cantitate, iar celălalt calitate? Şi în ce fel /se reduc la modul de a fi/ timpul şi locul? În ce fel „ieri“, şi „anul trecut“, şi „la Liceu“, şi „la Academie“ sînt în general moduri de a fi? În ce fel timpul e un „mod de a fi“?[55] Însă nu sînt „moduri de a fi“ nici timpul, nici ceea ce e în timpul însuşi, nici cele din loc, nici locul. Dar în ce fel e un „mod de a fi“ categoria „facerii“? Într-adevăr, nici măcar cel care face nu e „într-un anumit mod“, ci mai curînd „face într-un anumit mod“, sau „nici măcar într-un anumit mod“, ci face numai. Şi cel afectat nu e „într-un anumit mod“, ci mai curînd e afectat într-un anumit mod sau, în general, e astfel afectat.

Probabil că „modul de a fi“ s-ar potrivi numai cu categoria mişcării şi cu a posesiei. Dar în categoria posesiei, /se spune/ nu „fiind într-un mod“ <πῶς ἔχων>, ci „avînd“ <ἔχων>.[56]

Cît priveşte categoria „modului de a fi în relaţie“, dacă nu ar fi aşezat-o sub un singur gen cu celelalte /moduri/, am fi avut un argument diferit, propriu celor care cercetează dacă /stoicii/ dau o anume subzistenţă unor astfel de relaţionări, dat fiind că adesea însă ei nu o dau.

În plus este absurd de plasat într-un acelaşi gen ceea ce survine mai tîrziu laolaltă cu lucrurile care sînt acolo mai înainte. Căci trebuie ca mai întîi să existe unul şi doi, pentru ca să existe şi jumătatea, şi dublul.

Dar despre cei care au considerat în altfel realităţile sau principiile realităţilor – fie infinite, fie limitate, fie corpuri, fie incorporale, fie de ambele feluri – este cu putinţă de cercetat despre

---

[55] Rezultă de aici că stoicii includeau locul şi timpul (văzute ca asociate anteriorului şi posteriorului şi, în general, unei relaţii de ordine) modului de a fi.

[56] Joc de cuvinte.

fiecare în mod separat, dacă se iau în seamă şi spusele celor vechi îndreptate împotriva opiniilor acestora.

43, VI.2

1. După ce am cercetat în legătură cu numitele „zece genuri", după ce s-a vorbit şi despre cei care le reduc pe toate la un singur gen, plasînd *sub un singur gen patru specii*, pentru a vorbi astfel, ar urma de spus ce credem despre chestiunea aceasta, făcînd încercarea să o conducem spre doctrina lui Platon.

Dacă, aşadar, ar trebui să considerăm că ceea-ce-este /ceva/ e unul singur, nu ar mai trebui căutat deloc, nici dacă există un singur gen deasupra tuturor, nici dacă există genuri neincluse într-un singur gen superior, nici dacă /există/ principii, nici dacă principiile şi genurile trebuie considerate identice, sau dacă toate principiile /trebuie considerate a fi/ şi genuri, dar genurile nu sînt /toate/ principii, sau invers, sau dacă în cazul fiecărora /principii şi genuri/ unele principii sînt şi genuri şi unele genuri sînt şi principii, sau dacă, în cazul unui grup dintre ele două, toate sînt şi celălalt lucru, în vreme ce în cazul celuilalt grup din două, numai unele sînt şi celălalt lucru.

Dar, deoarece am afirmat că *ceea-ce-este nu e unul* – de ce anume, a fost spus şi de către Platon, şi de către alţii[57] – e necesar, pesemne, să cercetăm şi în legătură cu aceste subiecte, supunînd discuţiei mai întîi care este numărul /categoriilor sau genurilor/ pe care îl avem în vedere şi în ce fel /sînt ele/.

Dat fiind că cercetăm despre ceea-ce-este /ceva/ sau cele-ce-sînt /ceva/, este necesar pentru noi să distingem lucrurile următoare: ce spunem că e ceea-ce-este /ceva/, despre care s-ar face o cercetare corectă şi ce anume pare el altora că este, dar noi spunem că e vorba despre ceea ce devine, dar nu este cu adevărat niciodată? Trebuie să gîndim acestea /Fiinţa şi devenirea/ despărţite între ele, fără ca un „ceva"[58] luat ca gen să fie divizat în aceste /două specii/, şi fără să credem că Platon a făcut /o astfel de diviziune/.[59] Căci

[57] Platon, *Sofistul*, 244b-245c; Aristotel, *Metafizica*, IV, 2.

[58] Din nou referire la stoici şi la „ceva" ca gen suprem care cuprinde atît fiinţele, cît şi nefiinţele, precum timpul, spaţiul, vidul şi exprimabilul.

[59] Platon, *Sofistul*, 244b-245c.

e de tot rîsul să aşezi pe ceea-ce-este /ceva/ sub un singur gen împreună cu ceea-ce-nu-este /ceva/, ca şi cînd cineva l-ar plasa pe Socrate în acelaşi gen cu imaginea sa! „A diviza" înseamnă aici a delimita şi a pune separat, înseamnă a spune că ceea ce pare a fi nu este ceea-ce-este /ceva/; /Platon/ arată că altceva este ceea-ce-e-cu adevărat.[60] Şi adăugînd el lui „ceea-ce-este" pe „etern" a arătat că ceea-ce-este trebuie să fie astfel încît să nu falsifice niciodată natura realităţii. Despre acest ceea-ce-este /ceva/ vorbim şi despre el vom cerceta ca nefiind el unul. Mai tîrziu, dacă se vrea, vom spune ceva şi despre devenire, despre ceea ce devine şi despre Universul sensibil.

2. De vreme ce spunem că nu există un singur /gen a ceea-ce-este/, oare există un număr /limitat al genurilor/, sau acesta e nelimitat? În ce sens e luat „non-unul"? Răspund că vorbim *despre unul şi multe simultan* şi despre *un unu variat care posedă multiplicitatea adunată într-unul.*[61] Este deci necesar ca un unu de acest fel să fie sau unu prin gen, în vreme ce realităţile sînt speciile sale, sau să fie mai multe genuri decît unul, dar ca toate să se afle sub un singur gen /superior/, sau să fie mai multe genuri, dar ca nici unul să fie subordonat altuia. Ci, în acest caz, fiecare gen le cuprinde /pe genurile/ din el, fie că ele însele sînt genuri inferioare sau specii şi sub acestea sînt indivizibilele, şi e necesar ca toate acestea să contribuie la o unică natură şi ca din toate să existe alcătuirea *Universului inteligibil* pe care îl numim *ceea-ce-este* /ceva/.

Iar dacă lucrurile stau în acest ultim fel, ele nu sînt numai genuri, ci sînt şi, totodată, principii ale lui ceea-ce-este /ceva/. Sînt genuri, fiindcă sub ele sînt alte genuri inferioare, apoi specii şi indivizibile. Dar ele sînt principii, dacă ceea-ce-este /ceva/ provine în acest sens din mai multe /genuri/ şi întregul constă din acestea. Dacă totuşi ar fi mai multe componentele din care e alcătuit /întregul/, dar dacă, adunîndu-se întregurile, ele ar constitui totalitatea fără să mai aibă alte /genuri/ sub ele, ele ar fi principii, dar nu ar fi genuri. E ca şi cînd cineva ar alcătui universul vizibil din cele

---

[60] Platon, *Timaios*, 27d. Armstrong (PA, 6, 112) spune că, probabil, critica lui Plotin priveşte pe platonicienii stoicizanţi.

[61] Unul-multiplu, adică Intelectul.

patru elemente, din foc şi cele asemănătoare: ele ar fi principii, dar nu şi genuri, afară doar dacă „gen" nu e luat ca un simplu nume.

Aşadar, afirmînd noi că unele /realităţi esenţiale/ sînt şi genuri şi că tot aceleaşi realităţi sînt şi principii, oare dacă amestecăm laolaltă genurile, pe fiecare împreună cu cele de sub el, amestecîndu-le pe toate între ele alcătuim întregul şi facem un amestec din toate? Însă /în acest fel/ fiecare va fi în virtualitate, nu în actualizare, şi nici pur nu va fi fiecare!

Însă să lăsăm deoparte genurile şi să amestecăm individualele? Ce vor fi atunci genurile în ele însele? Răspund că ele vor fi în ele însele şi pure, iar /individualele/ amestecate nu le vor nimici. Şi în ce fel /se va întîmpla aceasta/? Dar aceasta, pentru mai tîrziu.

Acum, de vreme ce am convenit că /realităţile inteligibile/ sînt genuri şi, în plus, că sînt principiile Fiinţei şi, într-un alt fel, sînt principii şi compunere /a Fiinţei/, mai întîi trebuie spus cîte genuri sînt şi cum le distingem între ele şi cum /procedăm ca să/ nu le aducem sub un singur gen /superior/, ca şi cînd s-ar aduna din întîmplare şi ar fi realizat ceva unitar.

Totuşi, ar fi mult mai rezonabil *ca ele să fie sub un /gen comun/* sau, dacă ar fi posibil ca toate să fie specii ale lui ceea-ce-este /ceva/ şi ca, în continuarea lor, să se afle indivizibilele şi nimic altceva în afară, s-ar putea proceda probabil în acest fel.

Însă o astfel de presupunere înseamnă suprimarea /Fiinţei/: căci nici speciile nu vor fi specii, nici în general multiplele nu vor fi subordonate unui /gen/, ci toate vor fi fi unu, fără ca o altă realitate sau ca altele să existe în afara acelui unu. Cum ar deveni unul multiplu, încît să genereze specii, dacă nu ar exista nimic altceva alături de el?[62] Căci nu există în el multiplicitate, dacă nu-l îmbucătăţeşte cineva ca pe o mărime. Dar şi astfel cel care îmbucătăţeşte este un altul /decît el/. Iar dacă se va îmbucătăţi pe sine sau în general se va diviza /pe sine/, va fi fost divizat înainte de diviziune. Din acest motiv şi din multe altele trebuie să ne despărţim de teoria „genului unic" şi că nu e cu putinţă a numi orice anume am considera sau „ceea-ce-este", sau „Fiinţă". Dar, dacă cineva ar numi /acel lucru oarecare/ „ceea-ce-este /ceva/", va vorbi despre acela

---

[62] La Plotin, numai transcendenţa absolută a Unului permite apariţia multiplicităţii.

în chip contextual, precum dacă ar numi Ființa albă. Căci el nu se referă la ceea ce este alb în sine.

3. Afirmăm deci că există mai multe /genuri/ şi că nu întîmplător ele sînt mai multe. Aşadar, ele provin din Unu. Însă, chiar dacă provin din Unu, fără ca El să fie predicat despre Ființa lor, nimic nu opreşte ca fiecare /gen/, deşi e de formă similară cu un altul, să fie, în mod distinct, un gen în sine.

Dar oare cauza aceasta, a genurilor provenite, e în afară, fără să fie predicată despre celelalte în esența lor? Răspund că e în afară. Căci *Unul e mai presus*, astfel încît El nu e numărat în rînd cu genurile, dacă din cauza Lui sînt celelalte, care sînt pe picior de egalitate între ele în ceea ce priveşte faptul de a fi genuri.

Dar cum de El nu e numărat în rînd cu celelalte? Răspund că le cercetăm pe cele-ce-sînt /ceva/, nu pe Ceea ce e mai presus. Acesta este deci astfel.

Dar ce /putem spune/ despre acela numărat în rînd cu celelalte? În cazul lui te-ai putea mira în ce fel este el numărat în rînd cu cele cauzate. Răspund că aceasta e o imposibilitate, dacă el şi cu celelalte se află sub un acelaşi gen. Dar, dacă este numărat în rînd cu cele pentru care e cauză, ca fiind el genul şi celelalte venind în continuarea sa – diferența e dată de cele aflate în continuare în raport cu el, iar dacă el nu e predicat ca gen despre ele şi nici un alt gen /nu e predicat/ despre ele – este necesar ca şi ele să fie genuri care au sub ele /alte genuri/. Într-adevăr, dacă tu ai generat plimbarea, ea nu ar putea fi sub tine ca gen /al tău/. Şi dacă nu ar exista nimic altceva înaintea sa /a plimbării/ ca gen al său, dar ar exista /specii/ după ea, plimbarea ar fi un gen printre genurile existente.

Şi, în general, probabil că nici măcar Unul nu trebuie declarat cauză pentru celelalte, ci *ele trebuie considerate ca un fel de părți ale Sale, ca un fel de elemente ale Sale* şi /ar trebui afirmat că/ toate sînt o singură natură, divizată după conceptele noastre, dar că ea este *una în toate* printr-o uimitoare putere. Şi ea apare multiplă, devine multiplă; iar atunci cînd se pune în mişcare în virtutea naturii sale abundente <πολύχουν>, face ca Unul să nu fie unu. Or, cînd punem în evidență aceste /părți/ ca pe un fel de părți ale Sale, ea ne face să considerăm că fiecare e un unu şi să-l numim gen. Noi ignorăm însă că nu am văzut simultan Întregul, ci că, după ce le punem

în evidență una după alta, le unim din nou, fără a putea să le reținem mult timp din graba lor spre ele însele. De aceea, din nou le lăsăm să revină la Întreg şi le îngăduim să redevină Unu, mai degrabă să fie Unu.

Însă probabil că lucrurile acestea vor fi mai limpezi, odată ce le vom fi cunoscut pe primele /despre care am vorbit/, anume, dacă vom înțelege cîte genuri sînt. Căci astfel vom vedea şi în ce fel sînt ele. Însă, de vreme ce e necesar ca vorbitorul să nu facă doar declarații, ci să meargă la conceptul şi la înțelegerea spuselor, trebuie procedat astfel:

4. Dacă vrem să privim natura corpului, anume în ce fel este natura corpului însuşi în acest Univers, oare, studiind cazul unor părți ale sale, nu /aflăm/ că există mai întîi ceva luat ca substrat al său, în cazul pietrei, de exemplu, apoi că altceva e cantitatea sa – mărimea /pietrei/ – altceva e calitatea, de pildă culoarea? Şi în cazul oricărui alt corp nu am spune că există, pe de-o parte, Ființa, pe de altă parte cantitatea, pe de alta calitatea, toate fiind laolaltă, dar divizate de rațiune în trei, iar corpul ar fi *unul-trei?* Iar dacă şi mişcarea ar fi prezentă în corp ca inerentă constituției sale, şi pe ea am enumera-o în rînd cu celelalte, iar cele patru ar fi unu. Atunci, corpul care e unu a fost desăvîrşit în raport cu unitatea şi cu natura sa prin intermediul tuturor /proprietăților/.

În acelaşi fel, de vreme ce ne referim la Ființa inteligibilă şi genurile şi principiile de Acolo, trebuie ca, după ce am înlăturat generația din corpuri, percepția prin intermediul senzației şi mărimile – în acest fel sînt separarea şi distanțarea reciprocă /a corpurilor/ –, să concepem o ipostază inteligibilă, care *este* cu adevărat şi care e în mai mare măsură unitate. În acest caz, sîntem uimiți deoarece unul în acest fel este multiplu şi unu. Or, în cazul corpurilor s-a acceptat că acelaşi /corp/ este unu şi multiplu. Într-adevăr, acelaşi corp /se divide/ la infinit, iar culoarea /sa/ este ceva şi forma este altceva, deoarece se despart.

Dar, dacă cineva ar concepe un Suflet care e unu, fără dimensiuni, fără mărime, foarte simplu, după cum va apărea intuiției primare a raționamentului, cum ar putea spera să afle din nou acolo o multiplicitate? Aşadar, gîndind să încheie acolo, atunci cînd a divizat animalul în corp şi Suflet, cînd /a văzut/ corpul ca avînd

multe aspecte, compus şi variat, a prins curaj descoperind că Sufletul e simplu, încredințat că se poate opri din drumul /cercetării sale/, deoarece ar fi ajuns la principiu. Să considerăm deci acest Suflet, dat fiind că el ne-a venit primul la îndemînă „din locul inteligibil", după cum dincolo /ne-a venit la îndemînă/ corpul – anume /pentru a afla/ în ce fel multiplicitatea e unu, fără ca unitatea să fie compusă din multe /părți/, ci fiind o natură unitară care e multiplicitate. În baza acestui punct, ajuns înțeles şi devenit limpede, am afirmat că şi adevărul despre genurile din ceea-ce-este /ceva/ va fi evident.

5. Mai întîi, trebuie să ne gîndim la faptul că, deoarece corpurile, precum ale animalelor şi plantelor, sînt, fiecare din ele, o multiplicitate din culori, figuri, mărimi şi forme ale părților şi fiecare se află în altă parte, toate provin dintr-o unitate. Sau vor veni din Unul, Unul în absolut toate privințele unu, sau dintr-un unu mai mult unu decît efectul care provine din el, încît este şi mai mult existent decît ceea ce s-a născut /de la el/. Căci dimensiunea distanțării față de unu este egală cu dimensiunea distanțării față de ceea-ce-este. Într-adevăr, acela /născut/ provine din unu, dar nu dintr-un Unu, încît să fie cu totul unu sau Unu în sine – căci nu ar fi putut produce o multiplicitate desfăcută – rămîne ca generatul să provină din multiplicitatea-unitate. Iar ceea ce creează e Sufletul. Acesta este multiplicitatea-unitate.

Dar oare multiplicitatea se identifică cu rațiunile formatoare ale celor care se nasc? Oare ea este ceva, iar rațiunile sînt altceva? Sau /Sufletul/ este rațiune formatoare şi un *„rezumat" al rațiunilor formatoare* <κεφάλαιον τῶν λόγων>, iar rațiunile sînt activitatea Sufletului care acționează potrivit cu Ființa sa. Şi Ființa este puterea rațiunilor.

Unul acesta /Sufletul/ a fost prezentat astfel ca fiind o multiplicitate, din care el produce /efecte/ asupra altora. Dar ce ar fi dacă el n-ar produce, ci dacă l-am considera /Sufletul/ ca necreator, suindu-ne la partea sa non-creativă? Nu vom găsi şi aici numeroase puteri? Desigur, oricine va admite că Sufletul există. Dar oare e acelaşi lucru dacă ar spune că o piatră există? Răspund că nu e acelaşi lucru. Totuşi şi acolo, în cazul pietrei, ființarea pentru piatră nu era pur şi simplu ființare, ci era esența pietrei. La fel şi aici,

faptul de a ființa pentru Suflet posedă esența Sufletului împreună cu ființarea sa.

Oare deci ființarea este ceva, restul e altceva, care completează Ființa Sufletului; pe de o parte, ființarea, iar pe de alta, diferența produce Sufletul? Răspund că Sufletul este ceva care ființează, nu însă în sensul în care /ființează/ omul alb, *ci numai precum o anume Ființă /fără accidente/*. Iar aceasta e totuna cu *a nu avea ceea ce posedă dinafara Ființei.*

6. Însă oare nu posedă /atributele/ dinafara Ființei sale, pentru ca un aspect al /Sufletului/ să fie potrivit cu ființarea, iar un altul în acord cu calitatea? Dar dacă este potrivit cu calitatea şi calitatea e exterioară /Ființei/, nu întregul, luat ca Suflet, va fi Ființă, ci va fi /Ființă/ într-o anumită măsură, iar Ființa va fi o parte a Sufletului, şi nu întregul /Sufletului/ va fi Ființă.

Apoi ființarea pentru Suflet ce altceva va fi fără celelalte proprietăți decît o piatră? Răspund că această ființare trebuie să fie în interiorul Ființei, precum „un izvor şi un principiu"[63]; *mai degrabă însă toate, cîte sînt Sufletul, /trebuie să fie în interiorul său/.* În consecință, şi viața. Şi ambele sînt una – ființarea şi viața.

Dar oare „sînt una" în acest sens ca o singură rațiune formatoare? Răspund că substratul e unul, dar unu în acest sens în care e din nou două, sau şi mai multe, cîte elemente primare formează Sufletul. Ori /Sufletul/ e Ființă şi viață, ori are viață. Or, dacă are viață, cel care o are nu e în sine în viață şi viața nu se află în Ființa sa. Dar, dacă unul dintre cei doi termeni nu-l are pe celălalt, ambii trebuie declarați a forma o unitate. Sau /Sufletul/ este *unu şi multiplu* şi cîte se manifestă în unu. Iar /el/ este unit cu sine, dar e multiplu în raport cu celelalte lucruri. Şi /este/ un unu care ființează, dar care se face pe sine aceste lucruri multiple în mişcarea sa, pentru a spune astfel. Şi este /Sufletul/ un întreg unitar, dar e multiplu, parcă ar încerca să se privească pe sine. E ca şi cînd el nu îndură ca ființarea sa să fie una, atunci cînd poate fi toate cîte este. Şi contemplația e motivul pentru care el se înfățişează multiplu, pentru ca să gîndească. Căci dacă /Sufletul/ se înfățişează unu, /înseamnă că/ nu *L-a gîndit* /pe Unul/, ci *este deja Acela.*

[63] Platon, *Phaidros*, 245c.

7. Prin urmare, care şi cîte sînt cele văzute în interiorul /Sufletului/? Deoarece în Suflet aflăm simultan Fiinţă şi viaţă – şi Fiinţa e acest lucru comun în cazul întregului Suflet, dar şi viaţa e ceva comun, iar viaţa e în Intelect – dacă adăugăm şi Intelectul, şi viaţa acestuia, vom considera un singur gen comun pentru întreaga viaţă – *mişcarea.* Dar vom considera Fiinţa şi mişcarea care este cea dintîi viaţă drept două genuri. Căci dacă ele ar fi numai unul, le va separa pe ele în gîndire cel care află că unitatea nu e unitate. Altminteri nu ar fi cu putinţă să le separe. Vezi că şi în alte lucruri, în mod clar, mişcarea şi viaţa sînt separate, dacă nu se află în adevărata fiinţare, ci în umbra fiinţării şi în fiinţarea cu numele. După cum în imaginea omului lipsesc multe /în raport cu originalul/ şi în special principalul, viaţa, tot astfel în cele senzoriale fiinţarea e o umbră a fiinţării, despărţită de ceea ce e fiinţare în sens plenar, care era viaţa în modelul originar. Prin urmare, am putut să separăm fiinţarea de viaţă şi viaţa de fiinţare.

Căci există multe specii ale lui ceea-ce-este /ceva/ şi un gen; or, mişcarea nu trebuie plasată nici sub ceea-ce-este /ceva luat ca gen/, nici peste ceea-ce-este /ceva/, ci împreună cu ceea-ce-este /ceva/, aflîndu-se în el nu ca într-un substrat. Căci ea e o activitate a lui ceea-ce-este /ceva/ şi nici unul din cele două nu există fără celălalt decît în concept, şi cele două naturi sînt o unitate.

Într-adevăr, ceea-ce-este /ceva/ e în actualizare, nu în virtualitate. Iar dacă le-ai înţelege separat pe fiecare, atunci şi mişcarea se va manifesta în ceea-ce-este/ceva/, şi ceea-ce-este-/ceva/ în mişcare, de parcă în cazul *unului-ceea-ce-este* /ceva/ fiecare îl posedă separat pe celălalt. Totuşi gîndirea discursivă afirmă că sînt doi şi că fiecare specie e un unu dublu. Dar, mişcarea manifestîndu-se în relaţie cu ceea-ce-este /ceva/, fără să modifice natura aceluia, ci mai degrabă făcîndu-l desăvîrşit în fiinţarea sa, dacă veşnic o asemenea natură persistă în a se mişca astfel şi dacă cineva nu introduce *starea*, respectivul ar fi mai absurd decît cel care nu i-ar da mişcare. Căci conceptul de stare şi gîndirea stării sînt mai la îndemînă în relaţie cu ceea-ce-este /ceva/ decît conceptul mişcării. Într-adevăr, este Acolo „ceea ce e la fel şi identic"[64] şi posedă o singură raţiune.

[64] Platon, *Sofistul*, 248a.

Fie aşadar starea un gen care e diferit de mişcare, dat fiind că ar părea contrar.

Iar că /starea/ e diferită de ceea-ce-este, e limpede în multe moduri, dar şi fiindcă, dacă /starea/ ar fi identică cu ceea-ce-este /ceva/, ea nu ar putea fi identică cu ceea-ce-este /ceva/ în mai mare măsură decît ar putea mişcarea. Într-adevăr, de ce starea e identică cu ceea-ce-este, iar mişcarea – nu, deşi ea e o viață şi o activitate a sa şi a ființării înseşi? Dar, după cum am separat mişcarea de ceea-ce-este /ceva/ ca fiind identică şi non-identică cu el şi ne-am referit la ambele ca la două şi iarăşi ca la unul, în acelaşi fel vom separa şi starea de ceea-ce-este şi iarăşi nu o vom separa, separînd-o cu mintea atît cît să stabilim un alt gen al realităților. Altminteri, dacă am strînge cu totul într-o unitate starea şi ceea-ce-este /ceva/, afirmînd că ele nu diferă deloc, dacă ceea-ce-este e tratat la fel cu mişcarea, vom aduce la identitate starea şi mişcarea prin mijlocirea lui ceea-ce-este /ceva/, iar *mişcarea şi starea vor fi pentru noi un singur lucru.*

8. Însă trebuie presupuse aceste trei /genuri/, dacă Intelectul le gîndeşte pe fiecare separat. Dar le gîndeşte şi le consideră simultan, dacă le gîndeşte, şi /cele trei/ *sînt*, dacă sînt gîndite. Într-adevăr, pentru realitățile la care ființarea e împreună cu Materia ființarea nu se află în Intelect. Dar cele care sînt imateriale, dacă au fost gîndite, ființarea pentru ele aceasta este.

Priveşte Intelectul care e pur şi priveşte spre el, cercetîndu-l atent, fără să te uiți cu aceşti ochi. Vezi vatra Ființei şi o lumină neadormită în el şi felul în care stă în repaos în sine şi cum se desface, laolaltă fiind, şi /vezi/ viața stînd locului şi gîndirea care nu acționează înspre ceea ce urmează, ci înspre ceea ce e deja, mai curînd „ceea ce e deja şi e deja etern“ şi spre ceea ce e prezent etern, şi el e ca cineva care se gîndeşte în sine şi nu în afară.

Aşadar, activitatea se află în gîndire şi mişcare, iar în faptul /de a se gîndi/ pe sine se află Ființa şi ceea-ce-este /ceva/. Căci fiind, el gîndeşte şi /se gîndeşte/ pe sine ca fiind şi /se gîndeşte/ la ceea ce este pe care parcă s-ar întemeia. Căci activitatea îndreptată spre sine nu e Ființă, dar sînt ceea-ce-este /ceva/ direcția şi originea /activității/. Într-adevăr, ceea ce e privit e ceea-ce-este /ceva/, nu privirea. Desigur posedă şi privirea ființare, deoarece sînt ceea-ce-este

/ceva/ originea şi direcţia /sa/. Fiind /Intelectul/ în actualizare (activitate), nu în virtualitate, le uneşte iarăşi pe cele două şi nu le desparte, şi se face pe sine acela şi îl face pe acela să fie el însuşi. Fiind lucrul cel mai stabil dintre toate şi la care se află celelalte, /Intelectul/ a constituit starea şi o posedă ca pe ceva neadăugat, ci din el însuşi şi în el însuşi. Starea este şi locul unde se opreşte gîndirea, deşi ea nu a început, şi de unde se pune în mişcare starea, deşi ea nu s-a pus în mişcare. Căci mişcarea nu provine din mişcare şi nu se îndreaptă spre mişcare. Apoi Forma aflată în stare este limita Intelectului, iar Intelectul este mişcarea /Formei/.

În concluzie, *toate sînt ceea-ce-este /ceva/, mişcare şi stare; ele sînt genuri care străbat totul;* şi fiecare dintre realităţile ulterioare e ceea-ce-este /ceva/, o stare şi o mişcare anume. Le vede cineva pe acestea trei, după ce a căpătat intuiţia naturii a ceea-ce-este /ceva/, văzînd ceea-ce-este /ceva/ cu ceea-ce-este la sine, iar pe celelalte /văzîndu-le/ cu celelalte /din sine/ – mişcarea din /Intelect/ cu cea din sine, starea din Intelect cu aceea din sine, punîndu-le în armonie pe unele cu celelalte, care au ajuns împreună şi, cum ar veni, confundate. Le amestecă fără să le distingă, dar puţin le distinge, cum ar veni; le ţine şi le deosebeşte, văzînd ceea-ce-este, stare şi mişcare – trei acestea şi fiecare una. Oare nu le declară diferite una de cealaltă şi le desparte prin alteritate, oare nu vede alteritatea în ceea-ce-este, considerînd trei şi pe fiecare unul, şi iarăşi pe acestea /le aduce/ la unu şi în unu şi toate sînt una, aducîndu-le din nou în identic şi privind identitatea, oare nu o vede apărînd şi existînd?

Aşadar, oare nu e necesar la acele trei genuri să fie adăugate acestea două – *identicul* şi *altul*, încît toate genurile să ajungă *să fie cinci pentru toate lucrurile*, dîndu-le pe acestea existenţelor care vin după ele – *faptul de a fi altele şi identice*.[65] Şi fiecare existenţă e *ceva* identic şi *ceva* diferit. Căci în mod absolut identicul şi altul, fără „ceva" s-ar afla în gen. Ele sînt *primele genuri*, fiindcă pe nici unul nu-l vei predica în esenţa lor. Desigur, pe ceea-ce-este /ceva/ îl vei predica despre ele, căci ele sînt /ceva/, dar nu ca pe un gen. Într-adevăr, ceea-ce-este /ceva/ nu e un *ceva* /individual/ care să existe. Nu-l vei predica /pe ceea-ce-este ca gen/ nici despre mişcare şi stare. Căci ele nu sînt specii ale lui ceea-ce-este /ceva/. Unele

[65] *Ibidem*, 254 d-e.

/realități/ sînt precum specii ale lui ceea-ce-este, altele participă la el. Şi nici ceea-ce-este nu participă la ele ca la genuri ale sale, fiindcă ele nu s-au ridicat peste el şi nici nu sînt anterioare lui ceea-ce-este.

9. Că acestea sînt *genuri prime*, s-ar putea afirma cu siguranță din aceste spuse, probabil că şi din altele. Dar cum s-ar putea dobîndi convingerea că *numai* acestea sînt /primele genuri/ şi că nu mai sînt şi altele în plus?[66] Din ce cauză nu sînt şi cantitatea, calitatea, relația şi celelalte /categorii/, pe care alți filozofi le-au enumerat?

Iar Unul, dacă vorbim despre Unul desăvîrşit, căruia nimic altceva nu i se adaugă, nici Suflet, nici Intelect, nimic orice ar fi, Acesta nu ar putea fi predicat despre nimic, astfel că El nu e gen. Însă dacă vorbim despre /unul/ care se adaugă lui ceea-ce-este /ceva/, în care caz spunem că „unul este“, acesta nu este un unu primordial.

În plus, fiind nediferențiat de sine, cum ar putea /Unul/ produce specii? Iar dacă nu /ar putea produce specii/, nu e gen. În ce chip L-ai putea diviza? Căci divizîndu-L, îl vei face multiplu. Încît Unul însuşi va fi multiplu şi se va nimici pe Sine, dacă ar voi să fie gen.

Apoi, Îi vei adăuga ceva, dacă Îl vei diviza în specii. Într-adevăr, nu ar putea exista diferențe în Unu, aşa cum sînt /diferențe/ ale Ființei. Intelectul acceptă că există diferențe ale celui-ce-este /ceva/, dar în ce fel /vor exista diferențe/ ale Unului?

Apoi, de fiecare dată cînd, odată cu diferența, îl consideri pe doi, Îl suprimi pe Unu, de vreme ce pretutindeni adăugarea unei unități face să dispară cantitatea anterioară.

Iar dacă cineva ar spune că unul asociat lui ceea-ce-este /ceva/ şi unul asociat mişcării şi celorlalte/genuri/ e comun, făcîndu-i pe ceea-ce-este /ceva/ şi unul să fie identici, atunci, în temeiul argumentului prin care el nu a făcut pe ceea-ce-este /ceva/ genul comun al celorlalte, *fiindcă ele nu sînt ceva ce este în sine*, ci sînt într-un alt fel, în temeiul aceluiaşi /argument/ nici unul nu va fi comun pentru /restul genurilor/, ci într-un caz el va fi primordial, în alte cazuri – diferit. Iar dacă ar spune că nu-l face /pe unu un gen/ al tuturor

[66] În fapt, Platon nu afirmă clar că numai acestea cinci sînt prime.

celorlalte, ci numai un /gen/ în sine, aşa cum sînt şi celelalte, în cazul cînd pentru el unul şi ceea-ce-este /ceva/ sînt identice, deja ceea-ce-este /ceva/ fiind numărat /ca gen/, el va introduce un nume /fără conținut/ în rîndul genurilor. Iar dacă şi unul şi celălalt sînt un /unu/, el are în vedere o anume natură; or, dacă adaugă „un anume", are în vedere „un anume" unu; dar dacă nu are în vedere nici un anume unu, se referă din nou la Acela care nu e predicatul nimănui. Dar dacă /unul/ e /văzut/ unit cu ceea-ce-este /ceva/, am spus că atunci nu se are în vedere Unul primordial.

Dar ce opreşte ca acesta /cel unit cu ceea-ce-este ceva/ să fie primordial, fiind exclus Unul acela, cel cu totul unu? Căci noi spunem că ceea-ce-este /ceva/ este /ceva/ după Acela şi că în mod primordial este ceea-ce-este /ceva/. Răspund că ceea ce este înaintea sa /a acestui ceea-ce-este/ nu e ceea-ce-este /ceva/; altminteri, dacă ar fi, acesta /despre care vorbim/ nu ar fi primordial realitate. /E vorba însă despre/ Unul său aflat înaintea lui.

Apoi, fiind separat prin gîndire /unul/ de ceea-ce-este /ceva/, el nu are diferențe.

Apoi, dacă /unul/ se află în ceea-ce-este /ceva ca într-un gen/, dacă există consecințe ale sale, sînt consecințe ale tuturor /realităților/ şi e ulterior.

Căci genul este anterior. Dacă este simultan /cu ceea-ce-este/, consecințele sînt şi ale tuturor. Dar genul nu este simultan /cu consecințele sale/. Iar dacă e anterior, /unul/ este un principiu şi numai al lui /ceea-ce-este/. Iar dacă e principiul său, nu e genul său. Iar dacă nu e genul său, nu e nici genul celorlalte. Altfel ar trebui ca şi ceea-ce-este /ceva/ să fie /gen/ şi pentru toate celelalte!

În general se pare că unul din ceea-ce-este /ceva/, apropiindu-se de Unu şi, ca să spunem aşa, „căzînd peste" ceea-ce-este /ceva/ – o parte a lui ceea-ce-este /ceva/ fiind *unul*, e îndreptată spre Acela, o altă parte a lui ceea-ce-este /ceva/ vine după Acela, parte prin care el poate să fie şi multiplu – /unul din ceea-ce-este ceva/ rămîne unu şi nu vrea să se dividă şi nici să fie un gen.

10. În ce fel deci fiecare /specie/ aparținînd lui ceea-ce-este /ceva/ e una? Răspund că prin faptul că *un unu particular nu e unu* – căci el ar fi deja o multiplicitate prin faptul că e un unu particular – ci fiecare specie este unu *în mod omonim*. Căci specia este multiplicitate,

încît „unu“ aici este luat ca în cazul unității unei armate sau unui cor. Prin urmare unul de Acolo nu e în ele, astfel încît unul nu e comun şi nici n-a fost privit ca fiind identic în ceea-ce-este /ceva/ şi în cele ce sînt ceva în mod particular. *De unde rezultă că unul nu e gen.* Într-adevăr, orice gen despre care se predică în mod autentic unul ca gen nu mai este şi opuşii săi /atribuiți ca predicate/. Or, oricărui ceea-ce-este /ceva/, căruia îi revin drept predicate unu şi opuşii, /unul/ nu-i va reveni ca gen. Rezultă că /unul/ nu va fi predicat ca gen nici despre primele genuri, de vreme ce unu nu e mai mult unu decît multiplu şi nici unul din celelalte genuri nu este în acest fel unu, încît să nu fie şi multiplu, nici nu va fi predicat despre celelalte realități posterioare, ce sînt cu totul multiple. Însă în general *nici un gen nu e unu*, astfel încît, dacă unul e gen, va nimici faptul de a fi unu. Şi nici „unu nu e număr“[67]. Dar va fi număr, dacă devine gen.

În plus, unu e unu ca număr. Dar dacă va fi unu ca gen, nu va fi unu în sensul principal al cuvîntului.

Apoi, după cum la numere unu nu este predicat ca gen despre ele, ci se spune că este imanent lor, dar nu este un gen, la fel, nici dacă unu se află printre realități, el nu ar putea fi gen nici al lui ceea-ce-este /ceva/, nici al celorlalte /genuri supreme/, nici al tuturor.

Apoi, după cum *simplul ar fi principiul non-simplului*, şi totuşi nu ca gen al acestuia – căci non-simplul ar fi simplu – la fel şi în cazul unului: dacă unul e principiu, nu va fi genul celor de după el. Nu va fi /gen/ deci nici al lui ceea-ce-este, nici al celorlalte /genuri/. Dar dacă va fi, /va fi genul/ „unurilor“ particulare, precum dacă cineva ar socoti potrivit să separe unul de Ființă. Va fi aşadar /genul/ unor „ceva-uri“ anumite. Într-adevăr, după cum ceea-ce-este /ceva/ nu e un gen universal, ci e /gen/ numai al speciilor de „ceea-ce-este /ceva/“, tot astfel şi unul va fi genul speciilor particulare de „unu“.

Care este, deci, diferența unuia față de altul în măsura în care e unu, după cum este diferența unui ceea-ce-este /particular/ în raport cu un altul? Or, dacă /realitatea/ se împarte după ceea-ce-este /ceva/ şi Ființă şi dacă ceea-ce-este /ceva/, datorită împărțirii şi

---

[67] Aristotel, *Metafizica*, XIV, 1, 1088a. Era un principiu al matematicii antice că unu nu e număr, ci „măsura numerelor“.

datorită faptului că e privit ca fiind acelaşi în multe /specii/, este gen, din ce pricină unul, apărînd în tot atîtea feluri în cîte apare Ființa şi împărțit fiind în mod egal /ca şi Ființa/, nu ar putea fi gen? Răspund mai întîi că nu este necesar, dacă ceva este inerent unei mulțimi, să fie gen nici al celor cărora le e inerent, nici al altora. Şi în general, nu e deloc necesar, dacă ceva e comun, să fie gen. Astfel, punctul e inerent liniilor, dar nu e nici genul lor, nici, în general, nu e gen. Şi nici, după cum s-a spus, unul aflat în numere /nu e gen/ nici al numerelor, nici al altora. Trebuie ca ceea ce e comun şi unu în multiple să se folosească şi de diferențele proprii, ca să producă specii, şi anume în esență. Dar care ar putea fi diferențele unului, sau ce fel de specii generează el? Iar dacă produce aceleaşi specii care există şi în relație cu ceea-ce-este /ceva/, ar fi identic cu ceea-ce-este /ceva/, şi, doar numele fiind altul, e suficient „ceea-ce-este /ceva/".[68]

11. Trebuie însă cercetat în ce fel unul se află în ceea-ce-este /ceva/, în ce fel este aşa-numita diviziune şi în general diviziunea genurilor şi dacă e aceeaşi, sau o alta fiecare în parte.

Mai întîi, aşadar, în ce sens, în general, fiecare lucru, oricare ar fi, este numit „unu" şi este /unu/? *Apoi trebuie să vedem dacă în acelaşi fel vorbim în legătură cu unu-ceea-ce-este* /ceva/ *şi în legătură Unul de Acolo.*

Unul *nu este acelaşi* pentru toate lucrurile. Căci nu este în acelaşi sens /unu/ pentru obiectele sensibile şi pentru cele inteligibile – desigur că nici ceea-ce-este ceva /nu e în acelaşi sens/ – nici pentru obiectele sensibile unele în raport cu celelalte, /unul nu este luat/ în acelaşi sens. Într-adevăr, nu e acelaşi unu într-un cor, într-o armată, într-o navă şi într-o casă, şi nici în acestea şi într-un corp continuu. Şi totuşi, toate imită acelaşi /unu/, dar se întîmplă ca unele să-l imite de departe, altele /îl imită/ mai mult, şi unu se află deja în chip mai adevărat în Intelect. Căci Sufletul este unu, şi încă mai mult Intelectul este unu, şi ceea-ce-este e unu.

Dar oare, numind în fiecare realitate propriul său ceea-ce-este /ceva/, numim unul şi în ce fel stau lucrurile cu ceea-ce-este, tot aşa stau şi cu unu? Răspund că aceasta se întîmplă, nu totuşi în

---

[68] Aristotel, *Metafizica*, IV, 2.

măsura în care e vorba despre ceea-ce-este /ceva/, în aceeaşi măsură e vorba şi despre unu, *ci este posibil să existe mai puţin unu (unitate), fără să existe mai puţin ceea-ce-este (realitate).* Căci o armată sau un cor nu au mai puţin ceea-ce-este /ceva/ (realitate) decît o casă, dar totuşi au mai puţină unitate. Se pare, aşadar, că unul din fiecare lucru priveşte mai mult spre bine şi că, în măsura în care are parte de bine, în aceeaşi măsură este şi o unitate, şi că mai multul şi mai puţinul din „unu" constă în aceasta. Căci fiecare vrea, *nu pur şi simplu să fie, ci să fie laolaltă cu binele.*

De aceea şi cele care nu sînt unu se grăbesc, pe cît pot, să devină unu, unele prin natură, mergînd prin propria natură spre un scop identic, vor să se unească cu sine. Căci ele nu se grăbesc să se despartă unele de altele, ci se grăbesc unele către altele şi către sine. Şi toate Sufletele ar dori să meargă spre Unu după /ce-şi au/ Fiinţa lor. *Iar Unul e în ambele direcţii: şi ca origine, şi ca finalitate.* Căci se porneşte de la Unu şi se tinde spre Unu.[69] Astfel este şi Binele. Într-adevăr, nu s-ar fi constituit nimic printre realităţi şi, constituit fiind, nu ar fi rezistat, dacă nu s-ar sili spre Unu. Astfel sînt lucrurile naturale.

În privinţa produselor din arte, fiecare artă îndreaptă fiecare lucru spre /unitate/, pe cît poate şi cum poate. Iar ceea-ce-este /ceva/ se atinge de Unu cel mai mult dintre toate, căci e aproape.

De unde rezultă că celelalte lucruri sînt desemnate numai cu numele care le desemnează, de exemplu „om". Căci, dacă uneori am spune „un /om/", vorbim în raport cu „doi" /oameni/. Iar dacă în alt sens spunem „unu", îl spunem adăugîndu-l, începînd de la el însuşi. În cazul lui ceea-ce-este /ceva/ enunţăm acest unu-ceea-ce-este în întregul său şi îl socotim unu, arătînd comuniunea sa puternică cu Binele. Ajunge aşadar Unul şi în /ceea-ce-este ceva/ ca principiu şi ca finalitate, nu totuşi în acelaşi mod /pretutindeni/, ci altfel, încît şi anteriorul, şi posteriorul /se află/ chiar şi în unu.

Ce este deci unul din el /din ceea-ce-este ceva/? Oare nu e la fel în toate părţile şi nu e privit ca fiind comun /lor/? Răspund mai întîi că punctul e comun în linii, dar nu e genul liniilor. Iar în numere unul acesta este, pesemne, comun şi totuşi nu e gen.

---

[69] Ceea ce se va numi, în neoplatonismul mai tîrziu „procesia" şi „reîntoarcerea".

Căci nu e identic Unul care e la sine unu cu /unul/ din unitate, dualitate şi celelalte numere. Apoi, şi în ceea-ce-este /ceva/, nu împiedică nimic ca unele realităţi să fie la început, altele să fie ulterioare, unele să fie simple şi altele compuse. Or, chiar dacă unul din toate /speciile/ lui ceea-ce-este /ceva/ este identic, deoarece nu există diferenţă a lui, el nu produce specii. Iar dacă nu produce specii, el nu poate fi gen.

12. Acestea stau astfel. Dar în ce fel se regăseşte binele pentru numere în faptul că fiecare este unul, deşi ele sînt neînsufleţite? Răspund că acest lucru e comun şi pentru celelalte lucruri neînsufleţite. Iar dacă cineva ar spune că numerele nu au de fapt deloc fiinţare, /răspund/ că noi am vorbit despre realităţi, în măsura în care fiecare este una.

Dar dacă s-ar cerceta în ce fel punctul are parte de bine, dacă se va spune că e în sine şi că e neînsufleţit, se va căuta acelaşi lucru care se caută şi în cazul celorlalte lucruri asemănătoare. Dacă /punctul/ se află în altele, de exemplu în cerc, acesta e binele /punctului/ – el tinde spre el şi se grăbeşte pe cît poate într-Acolo prin intermediul cercului.

Dar în ce fel acestea sînt genuri? Oare fiecare /gen/ e îmbucătăţit? Răspund că genul este întreg în fiecare /particular/. Şi în fel el mai e unu? Răspund că unul în gen e ca un întreg în multiplicitate. Dar oare /unul în gen/ este numai în cele care participă /la el/? Nu, ci e deopotrivă în sine, şi în cele care participă /la el/. Dar probabil că va deveni mai limpede în cele ce urmează.

13. Acum, întrebarea este pentru ce nici cantitatea, nici calitatea nu se află printre genurile prime? Cantitatea nu e /gen/ prim laolaltă cu celelalte, *fiindcă acelea sînt laolaltă, simultane cu ceea-ce-este* /ceva/. Într-adevăr, mişcarea e laolaltă cu ceea-ce-este /ceva/, fiind activitate şi viaţă a lui ceea-ce-este /ceva/. Iar starea intră în Fiinţa însăşi. Mai degrabă fiinţarea era unită cu aceste /genuri/, /ce sînt/ altele şi identice, astfel încît şi acestea – identicul şi altul – să fie cuprinse cu vederea laolaltă.

Numărul însă e posterior şi acelor /genuri/, şi sieşi, iar condiţia de a fi posterior vine de la anterior. *Numerele sînt în continuitate*

unele cu altele, iar cele posterioare sînt imanente în cele anterioare, astfel încît /numerele/ nu ar putea fi numărate printre primele genuri.

Trebuie însă cercetat dacă în general /cantitatea/ e gen. Or, mărimea este încă mai mult posterioară şi ceva compus. Căci există un număr în lucrul individual, iar o linie presupune două /puncte/, iar o suprafață – trei. Dacă, aşadar, mărimea continuă posedă cantitatea din partea numărului, în condițiile în care numărul nu este gen, în ce fel ar putea fi /mărimea un gen/? Pe de altă parte în mărimi se află anteriorul şi posteriorul. Dar, dacă esența cantității e comună pentru ambele, trebuie înțeles ce este aceasta şi cei care au aflat trebuie să considere că genul /cantității/ se află printre cele posterioare, nu printre primele realități. Iar dacă genul /cantității/ nu este printre primele realități, la care dintre primele realități trebuie el redus, sau la care dintre realitățile care se reduc la primele?

E limpede, aşadar, probabil că natura cantitativului arată cît de mare e ceva şi măsoară cantitatea fiecărui lucru şi că ea e ceva de o anumită dimensiune. Dar dacă „atît de mare"-le e comun numărului şi mărimii, fie că numărul e primar şi cantitatea provine de la el, fie în general numărul constă din amestecul dintre mişcare şi stare, în vreme ce mărimea e o mişcare anume, fie că provine din mişcare; *atunci cînd mişcarea avansează spre indefinit, starea produce monada în momentul opririi în loc a ceea ce avansează.* Însă despre naşterea numărului şi a mărimii, ori mai curînd despre existența şi conceptul lor trebuie cercetat mai tîrziu. Căci probabil că numărul se află în primele genuri, în timp ce mărimea e posterioară, constînd într-o compunere. Dar despre acestea mai tîrziu, după cum am spus.

14. În legătură cu calitatea, din ce pricină aceasta nu se află printre primele genuri? Răspund că şi calitatea este posterioară şi vine după Ființă. [Trebuie ca Ființa primă, însoțindu-le, să le posede pe acestea, totuşi să nu-şi capete constituirea din calitate şi cantitate şi nici să se completeze cu acestea. Altminteri, ea ar fi posterioară calității şi cantității.][70] În Ființele compuse şi alcătuite din multe părți, în care numerele şi cantitățile au produs modificarea lor, ar putea exista şi calități şi va fi văzut în ele ceva comun.

[70] Pasaj considerat de HS2 o glosă a lui Simplicius. La fel şi mai jos.

Dar în primele genuri nu trebuie făcută diviziunea în /proprietăți/ simple şi compuse, ci în entități simple şi /proprietăți/ care completează Ființa, nu o anume Ființă. [Nu e pesemne nimic absurd în a completa o anume Ființă şi din calitate, deoarece /Ființa particulară/ posedă Ființa înaintea calității, pe de altă parte, calitatea determinată vine din afară, iar Ființa însăşi posedă ceea ce posedă în mod substanțial.]

Însă în altă parte am considerat că proprietățile care completează Ființa *sînt calități doar cu numele (omonime)*, dar că sînt calități autentice cele venite din afară în urma Ființei, că unele /proprietăți/ aflate în Ființe sînt actualizările /Ființelor/, altele – venite după ele – sînt afectări. Acum însă spunem că /proprietățile care aparțin unei anume Ființe/ nu sînt deloc completări ale Ființei. Căci nici un adaos de Ființă la Ființă nu-i soseşte Omului ca om. Ci Ființa /în acest caz/ există sus, înainte de a veni spre diferențiere, după cum şi Animalul, înainte de a ajunge la „rațional".

15. În ce fel deci cele patru genuri completează Ființa, fără însă să producă o Ființă calificată, şi nici o Ființă anume? S-a spus că ceea-ce-este /ceva/ e primordial şi e limpede că mişcarea, starea, diferitul şi identicul nu ar putea fi altceva. Şi e probabil că mişcarea însăşi nu produce calitatea, dar lucrul fiind spus mai bine, va deveni mai clar.

Dacă mişcarea e activitatea (actualizarea) /Ființei/ şi dacă ceea-ce-este /ceva/ şi în general primele genuri sînt în actualizare, mişcarea nu ar putea fi ceva accidental, ci, fiind actualizare, nu s-ar mai putea spune că ea completează ceea-ce-este în actualizare, ci /ar trebui spus că/ ea însăşi /e Ființă/. Astfel încît ea nu merge în ceva posterior, nici într-o calitate, ci e rînduită în simultaneitate /cu ceea-ce-este/. *Nu există mai întîi ceea-ce-este /ceva/, apoi el e pus în mişcare, nici nu există /mai întîi/ ceea ce este, apoi el stă*. Iar starea nu e o afectare /a lui ceea-ce-este/. Iar identicul şi diferitul nu sînt posterioare /Ființei/, fiindcă ea nu a devenit mai tîrziu multiplicitate, ci era ceea ce esențialmente era – *unu-multiplu*. Iar dacă ea e multiplicitate, este şi diferitul, iar dacă este unul-multiplu, este şi identicul. Acestea ajung pentru Ființă.

Dar dacă ea urmează să avanseze spre cele de jos, atunci apar alte /proprietăți/, care nu mai produc Ființa, ci produc *o Ființă calificată şi cuantificată;* să ia naştere genurile care nu sînt prime!

16. Cum ar putea exista printre primele genuri categoria „relației", care seamănă cu o derivație? Căci relaționarea e a diferitului față de diferit şi nu față de sine.

„Unde" şi „cînd" se află şi mai departe /de primele genuri/: „Unde" înseamnă că ceva e în altceva, încît sînt două /realități/. Dar genul trebuie să fie unul, nu o sinteză.

Şi nici loc nu există Acolo: acum argumentăm despre realitățile autentice. Şi trebuie cercetat dacă Acolo e timp, dar, mai curînd, probabil că nu. Iar dacă există măsură şi nu pur şi simplu măsură, ci „măsură a mişcării"[71], sînt două, întregul e compus şi posterior mişcării, încît /măsura/ nu stă pe acelaşi nivel de diviziune /în genuri/ cu mişcarea.

Iar „a face" şi „a fi afectat" se află în mişcare, asta dacă Acolo se află „a fi afectat". Şi „a face" constă din două elemente, la fel şi „a fi afectat". Prin urmare, nici unul dintre ele nu e ceva simplu. Şi „a avea" formează o dualitate, iar „a fi într-o poziție" e *ceva* în *altceva* în *acest fel*, astfel încît acum sînt trei elemente.

17. Dar de ce Frumosul, Binele şi virtuțile nu se regăsesc printre primele genuri – sau ştiința, intelectul? Răspund că Binele – dacă ne referim la primul /Bine/, anume ceea ce numim „natura Binelui", căruia nu-i poate reveni nici un predicat, însă noi nu putem altfel să o indicăm şi de aceea vorbim astfel – *Binele nu ar putea fi genul nici unui lucru.* Căci El nu poate fi predicatul celorlalte lucruri, altminteri ar putea fi /Binele/ lucrurile cărora Acela le este predicat, numite, fiecare în parte, „Bine". El este anterior Ființei şi nu în Ființă.

Dar dacă „binele" e luat ca o calitate, în general calitatea nu se află printre genurile /prime/. Dar ce, natura lui ceea-ce-este /ceva/ nu e bună? Răspund mai întîi că /e bună/ în alt mod şi nu în acel mod în care /e bun/ Primul. Apoi /ceea-ce-este ceva/ e bun nu ca o calitate, ci /binele/ se află în el. Însă am afirmat că şi celelalte genuri sînt în el şi că e gen, deoarece fiecare era ceva comun şi era văzut în multe lucruri,. Or, dacă şi Binele este văzut în fiecare parte a Ființei sau a lui ceea-ce-este /ceva/, sau în majoritatea lucrurilor, atunci din ce pricină nu e El gen şi aflat printre primele genuri?

---

[71] Doctrina aristotelică din *Fizica*, IV.

Răspund că El nu e identic în toate părțile, ci se află /în ele/ în mod primordial, în mod secundar şi în mod terțiar. Asta se întîmplă sau fiindcă un /bine/ vine de la alt /bine/ – binele posterior de la binele anterior – sau fiindcă toate provin de la Unul transcendent, dar fiecare participă /la El/ în mod diferit potrivit cu natura sa.

Iar dacă cineva vrea să-L considere gen, El devine posterior /Ființei/. Căci faptul de a fi bun e posterior Ființei şi esenței lucrului, chiar dacă /binele/ ar fi mereu laolaltă cu /Ființa/; dar acele /genuri/ aparțineau lui *ceea-ce-este ca fiind* şi /completau/ Ființa. De aici avem şi expresia „mai presus de ceea-ce-este /ceva/"[72], *deoarece ceea-ce-este şi Ființa nu pot să nu fie multiple*, şi e necesar ca /ceea-ce-este ceva/ să le posede aceste /genuri/, fiind numărate ele ca genuri, şi ca el să fie *unul-multiplu*.

Dacă aşadar există *binele-unul din ceea-ce-este* /ceva/ – să nu ne temem să spunem că activitatea sa cea conformă naturii îndreptată spre Unu este binele său, pentru ca de Acolo el să capete *forma Binelui* – binele va fi actualizarea acestuia îndreptată spre Bine. Aceasta este însă viața sa, aceasta îi e mişcarea, care deja e unul dintre genuri.

18. În legătură cu Frumosul, dacă Acela e prima Frumusețe, s-ar putea spune lucruri similare şi identice cu cele referitoare la Bine. Iar dacă Cel ce este deasupra Ideii parcă străluceşte, /vom arăta/ că Frumosul nu e identic în toate şi că faptul de a străluci e posterior. Iar dacă Frumosul nu e altceva decît Ființa însăşi, el este declarat a exista în Ființă. Şi dacă el există în raport cu noi, cei care îl vedem, deoarece produce acest afect, această activitate este mişcare. Iar dacă activitatea e îndreptată spre Acela, /e tot/ mişcare.

Pe de altă parte, *ştiința este automişcare*, fiind o privire a lui ceea-ce-este /ceva/ şi o activitate, dar nu o condiție obişnuită. Astfel încît şi ea e plasată sub /genul/ mişcării, iar, dacă vrei, sub /genul/ stării, sau sub ambele. Dar, dacă e sub ambele, e luată ca un compus. Dacă e compus, compusul e posterior /celor simple/.

Iar Intelectul fiind în gîndire şi compus din toate, *nu este unul dintre genuri.* Şi el este Intelectul adevărat, fiind laolaltă cu toate,

[72] Platon, *Republica*, 509b.

şi încă toate realităţile; dar ceea-ce-este /ceva/ pur şi simplu şi numai atît, fiind luat ca gen, este un element al său.

Cît despre dreptatea şi cumpătarea şi, în general, virtutea sînt toate anumite activităţi ale Intelectului, astfel încît ele nu se află printre primele /genuri/, sînt posterioare genului şi sînt specii.[73]

19. Fiind genuri acestea patru[74] şi fiind ele prime, oare fiecare luat în sine produce specii? De exemplu, ceea-ce-este /ceva/ ar putea fi divizat în sine fără celelalte? Nu ar putea, deoarece trebuie să ia diferenţele din afara genului şi ele sînt diferenţele lui *ceea-ce-este ca fiind*, însă ceea-ce-este /ceva/ nu constă în diferenţe. Dar de unde va avea diferenţele? Nu le va lua desigur de la non-realităţi. Iar dacă le va lua de la realităţi şi dacă există celelalte trei genuri rămase, e clar că le va lua de la acestea şi /le va avea/ împreună cu acestea care îi vin adăugate, fiind sosite împreună cu el şi simultan cu el. Însă ajungînd simultan cu el, ele au făcut ceea ce provine din toate.

Dar cum de sînt celelalte /realităţi/ sosite după cel care este din toate? Şi în ce fel, fiind toate genuri, ele creează specii? În ce fel mişcarea /creează speciile/ mişcării şi starea /speciile stării/ şi celelalte /la fel/? Însă trebuie avut grijă şi de lucrul următor, anume să nu dispară fiecare /gen/ în specii, şi nici, de asemenea, să nu fie predicat numai ca văzut în ele, *ci să fie la acestea şi simultan în sine, să fie amestecat, dar şi pur şi neamestecat, şi, contribuind la Fiinţă, să nu se distrugă altfel pe sine*. Despre acestea trebuie cercetat.

Deoarece am afirmat că ceea ce e alcătuit din toate realităţile e, fiecare în parte, intelect, dar pentru că stabilim că ceea-ce-este /ceva/ şi Fiinţa sînt Intelect înaintea tuturor luate ca specii şi ca părţi, afirmăm că Intelectul este posterior. Să facem atunci această dificultate folositoare în vederea cercetării şi folosindu-ne ca de un exemplu, să păşim la cunoaşterea celor spuse.

20. Să acceptăm, prin urmare, că Intelectul nu are nici un contact cu lucrurile particulare şi că nici nu e activ în legătură cu oricare din ele, pentru ca să nu devină un anume intelect /particular/, la

[73] Text incert. Am adoptat lecţiunea H-S2.

[74] Probabil, Mişcarea, Starea, Identicul şi Altul. Ceea-ce-este /ceva/ – Fiinţa – este numărat separat.

fel precum ştiinţa /e/ înaintea speciilor particulare, iar ştiinţa specială este înaintea părţilor din ea. Căci orice /ştiinţă/ nu e nici una dintre toate /cunoaşterile/ parţiale, fiind ea posibilitatea tuturor; *însă fiecare cunoaştere particulară este în actualizare acel lucru /care este efectiv/, în vreme ce, în posibilitate, ea este toate părţile;* şi la fel este în privinţa universalului. Unele /ştiinţe/ sînt specifice – cele care se află în ştiinţa întreagă în posibilitate – ele, concepînd ceea ce este specific, sînt totuşi ştiinţa întreagă în posibilitate. Căci ştiinţa întreagă este predicată /despre obiectele ei/, nu o parte a întregii ştiinţe. Aceasta /cea întreagă/ trebuie să fie în sine intactă.

În acest chip trebuie spus că Intelectul universal există, într-un fel, înaintea /intelectelor/ particulare care sînt în actualizare, dar, în alt fel, /el este/ intelectele particulare, care, fiind parţiale, se umplu din toate; dar Intelectul care e peste toate se dăruieşte tuturor, este virtualitatea lor şi posedă în universal /intelectele particulare/. Şi, reciproc, acelea în însăşi parţialitatea lor posedă /Intelectul/ universal, aşa după cum ştiinţa particulară posedă ştiinţa /universală/.

Însă există şi marele Intelect /universal/ în sine, dar şi fiecare intelect particular care se află în el însuşi; iar intelectele particulare sînt cuprinse de cel total şi cel total de cele parţiale. Şi fiecare intelect parţial e în sine şi în altul, şi acela /universal/ e în sine şi în cele particulare. Dar toate /intelectele/ sînt în acela /universal/ care, în virtualitate, e în sine *şi care, în actualizare, este toate intelectele particulare/ simultan*, dar în virtualitate e fiecare lucru (intelect) separat. Invers, intelectele particulare sînt în actualizare ceea ce ele sînt, *în timp ce în virtualitate sînt întregul.* În măsură în care /intelectele/ sînt ceea ce se spune despre ele că sînt, sînt ceea ce se spune că sînt în actualizare. Dar în măsura în care /ele/ sînt în gen, sînt Intelectul /universal/ în virtualitate. Invers, în măsura în care /el/ e gen, el este virtualitatea tuturor speciilor de sub el şi nu e nici una dintre acelea în actualizare, ci toate stau în el *în linişte*. În măsura însă în care el este înaintea speciilor, e în actualizare – înaintea speciilor ce nu sînt individuale. Aşadar, dacă intelectele specifice vor fi în actualizare, trebuie ca actualizarea (activitatea) ce pleacă de la Intelect să le fie cauza.

21. Cum însă, dacă Intelectul rămîne unit cu raţiunea sa, produce realităţile parţiale? Această întrebare e identică cu aceea de

a şti în ce mod apar din cele patru /genuri/ /genurile şi speciile/ considerate a veni în continuare?

Priveşte, aşadar, în marele şi neasemuitul Intelect – Intelect care nu e vorbă multă, ci minte multă – Intelectul care e toate şi Întregul, nu e parte, nici un anume Intelect /parţial/, priveşte aşadar în ce fel toate lucrurile sînt în el, provenind din el. El posedă pe deplin numărul în realităţile pe care le vede şi este unul şi multiplu. Acestea sînt puteri şi puteri minunate, nu nevolnice, ci dat fiind că sînt pure, sînt cele mai mari şi, *parcă plesnind de viaţă* <σφριγῶσαι>, cu adevărat puteri, care nu se întind pînă într-un anume punct. Ele sînt fără limită, /sînt/ nelimitarea şi măreţia. Văzînd această măreţie laolaltă cu frumuseţea Fiinţei din ea, cu strălucirea din jurul ei şi cu lumina aflată în Intelect, vezi şi calitatea cum înfloreşte, iar împreună cu activitatea ei continuă se iveşte pentru intuiţia ta o *măreţie ce şade în linişte* şi, cînd există unu, doi şi trei, măreţia este întreită şi cantitatea e întregul.

Fiind însă văzute cantitatea şi calitatea, ambele mergînd într-o unitate şi, ca să spunem aşa, devenind o unitate, iată figura. Sărind înăuntru însă alteritatea şi deosebind şi cantitatea, şi calitatea, se ivesc alte diferenţe ale figurilor şi ale calităţii. Şi identitatea fiind cu ea, face să existe egalitatea, în vreme ce alteritatea produce inegalitatea în cantitate, în număr şi în mărime, din care provin şi cercuri, şi pătrate, dar şi figurile din /linii inegale/, – provin şi numerele asemenea şi neasemenea, impare şi pare.

Căci existînd /Acolo/ o viaţă intelectuală şi o activitate desăvîrşită, ea nu lasă deoparte nimic din ceea ce descoperim acum a fi lucrare intelectuală, ci le posedă pe toate în propria ei putere, posedîndu-le drept realităţi, de parcă Intelectul le-ar poseda. Intelectul le posedă ca fiind în procesul gîndirii, *dar nu în procesul gîndirii discursive.* Nu a fost lăsat la o parte nimic dintre acelea cîte sînt raţiuni formatoare; or, Intelectul este unul, ca o raţiune formatoare – mare, desăvîrşit, cuprinzînd toate raţiunile, pornind de la primele sale principii, sau mai degrabă parcurgîndu-le continuu, astfel încît în nici un moment să nu fie adevărat că le parcuge /una după alta/.

În general, pretutindeni lucrurile pe care cineva le-ar primi prin raţionament ca fiind naturale, le va descoperi în Intelect *existînd fără raţionamente*, încît să poată considera că Intelectul, după ce a

isprăvit de făcut raționamente, a creat ceea-ce-este /ceva/, precum în cazul rațiunilor formatoare care creează animale. *Căci precum ar raționa cel mai precis raționament în chip optim, astfel sînt toate în rațiunile formatoare care sînt fără raționament.*[75]

Ce trebuie așteptat să existe în realitățile [mai înalte] de dinaintea naturii și a rațiunilor formatoare din ea? Căci acolo unde Ființa nu e altceva decît Intelect și nu e adăugat nici ceea-ce-este /ceva/, nici Intelectul, ar fi [în întregime] fără trudă în chipul cel mai bun, dacă va fi așezată potrivit cu Intelectul, aceasta /Ființa/ fiind ceea ce Intelectul vrea și este. *De aceea el este autentic și prim.* Într-adevăr, dacă /ar proveni/ de la altul, acela ar fi Intelect. Deci, au fost văzute toate figurile și orice calitate în ceea-ce-este /ceva/ – căci nu era una anume, nici nu era posibil să fie una, atunci cînd natura alterității era în el, ci era *una și multe*. Căci exista și identitatea – unul și multiplu – și de la început era astfel, încît în toate speciile să existe unul și multiplul. Mărimile sînt diferite, figurile sînt diferite și calitățile sînt diferite. Într-adevăr, nu era îngăduit să fie lăsat nimic deoparte. Căci Acolo Întregul este desăvîrșit, altminteri nu ar fi Întreg – și deoarece viața aleargă în el, sau mai curînd e împreună cu el, toate animalele s-au născut în mod necesar. Și erau și corpuri, deoarece exista materie și calitate.

Născîndu-se toate continuu și persistînd, fiind preluate în ființarea eternității, fiind, pe de o parte, în mod separat fiecare ceea ce este, pe de alta, fiind laolaltă în unu, Intelectul este reunirea, ca să spunem astfel, a tuturor care sînt într-unu și compunerea lor. Și de vreme ce /Intelectul/ are realitățile în sine, el este „un Viețuitor complet" și este „Viețuitorul în sine"[76]. Și dăruindu-se pe sine realității ieșite din sine ca să fie privit, devenind inteligibil, dă motiv ca Intelectul să fie cu adevărat numit /Intelect/.[77]

22. Platon vorbește în mod aluziv cînd spune „felul în care Intelectul vede Ideile din Viețuitorul desăvîrșit, anume în ce fel și cîte sînt". Dat fiind că și Sufletul, care vine după Intelect, în măsura în care Sufletul posedă /Idei/, le vede mai bine în cel care

---

[75] *Cf. 38*, VI, 7, 1.
[76] *Timaios*, 31b și 39e.
[77] Adopt corecția lui Armstrong, p. 172.

este înaintea sa. Şi Intelectul nostru, avînd /Ideile/ în /Intelectul/ de dinaintea sa, le vede mai bine. Căci în sine doar le vede, în vreme ce în cel de dinaintea sa vede că le vede. Într-adevăr, acest Intelect, despre care spunem că vede, nu e despărțit de /Acela/ de dinaintea sa, fiind din el, pentru că e multiplu dintr-unu şi, posedînd natura alterității unită cu el, el devine *unu-multiplu*. Fiind Intelect unul şi multiplu, produce şi intelectele multiple dintr-o necesitate asemănătoare.

În general, nu e cu putință de a concepe /Intelectul/ unul ca număr şi indivizibil; căci orice ai concepe, e Formă, fără materie. De aceea, trimițînd aluziv la aceasta, Platon spune că „Ființa se îmbucătățeşte la infinit".[78] Or, pînă ce ea se divide în alte specii, de exemplu rezultînd din gen, încă nu avem diviziunea infinită, deoarece ea este limitată de speciile care se nasc. Dar ultima specie, care nu se divide în alte specii, este mai mult infinită. Asta înseamnă: „lăsîndu-le acum să se ducă la infinit, să le lăsăm în pace"[79]. Or, în măsura în care /speciile/ sînt pe seama lor, sînt infinite, dar atunci cînd sînt cuprinse de unu, se îndreaptă deja spre un număr.

Iar Intelectul posedă Sufletul drept ceea ce vine după sine, încît să existe în număr, iar Sufletul să se întindă pînă la *ultimul termen al său, dar acest ultim termen este deja cu totul infinit*.

Or, un astfel de Intelect este parte, deşi posedă totul, iar Intelectul universal [...][80]

...în vreme ce Sufletul este o parte a părții, dar e ca o activitate provenită din el. Într-adevăr, atunci cînd /Intelectul/ acționează în sine, rezultatele activității sînt celelalte Intelecte, dar cînd acționează în afara sa – rezultatul este Sufletul. În vreme ce Sufletul /universal/ e activ ca gen sau ca specie, restul Sufletelor /sînt active ca/ specii.

Or, şi activitățile acestora sînt duble: Aceea îndreptată în sus este Intelect, în timp ce activitatea îndreptată în jos înseamnă celelalte puteri /ale Sufletului/, luate în ordine. Ultima /putere/ este cea care intră în atingere cu Materia şi îi dă formă. Dar partea lui de jos nu împiedică restul să stea sus. Sau /să spunem/ că partea

---

[78] *Parmenide*, 144b.
[79] *Philebos*, 16e.
[80] Urmează cîteva cuvinte fără un sens clar, eliminate de editori.

numită „de jos" este o imagine a Sufletului, ce nu este totuşi tăiată de rest, ci, precum imaginile din oglinzi, /există/ atîta timp cît modelul ar fi prezent în afară. Trebuie însă să înțelegem în ce fel este ceea ce e în afară.

Întregul univers inteligibil ține pînă la termenul de dinaintea imaginii, desăvîrşit fiind din toate inteligibilele, aşa cum acest /univers vizibil/ e o imitație a aceluia, în măsura în care imaginea Viețuitorului în sine e în stare să păstreze Viețuitorul în sine, după cum pictura sau reflexia în apă e imaginea a ceea ce se crede că e înaintea apei sau a pînzei. Dar imitația din pictură sau apă nu e una a compusului /din materie şi formă/, ci a elementului care e format de celălalt. Aşadar, imaginea inteligibilului nu posedă reprezentarea creatorului, ci ale lucrurilor cuprinse în creator, dintre care şi Omul şi orice alt Animal. Dar e un Viețuitor şi acesta, şi cel care l-a creat pe acesta, în mod diferit într-un caz şi în celălalt, dar ambele aflîndu-se în inteligibil.

44, VI.3

1. S-a vorbit despre felul în care /noi/ vedem problema Ființei şi că acesta ar fi în acord cu opinia lui Platon. Trebuie însă cercetat şi în legătură cu cealaltă natură (cea muritoare), anume, dacă trebuie presupuse aceleaşi genuri pe care le-am presupus existînd Acolo, sau dacă, Aici fiind mai multe, trebuie să adăugăm alte /genuri/ la acelea, sau dacă ele sînt cu totul altele. Sau cumva unele genuri sînt ca Acolo, altele sînt în alt fel.

Trebuie însă să le considerăm „aceleaşi" în sens analogic şi omonim. Dar acest lucru va fi limpede, cînd problemele vor fi cunoscute.

Iată aşadar începutul: deoarece discuția noastră este despre lucrurile senzoriale, şi tot ce e senzorial e cuprins în acest Univers, ar fi necesar în legătură cu Universul să cercetăm natura sa şi din ce elemente se compune, divizînd-o pe genuri. E ca şi cînd am diviza emisia vocală care e indefinită în părți definite, reducînd la unitate identicul prezent în numeroase locuri, apoi din nou la altă /unitate/, şi la o alta iarăşi, pînă ce aşezăm fiecare parte într-un număr determinat, numind mai întîi „specie" ceea ce e deasupra indivizilor, şi „gen" ceea ce e deasupra speciilor.[81] În cazul emisiei

[81] Exemplul e dat de Platon în *Philebos*, 17b-18c.

vocale era însă cu putință să reducem fiecare specie şi pe toate care apar împreună la o unitate şi să vorbim despre toate ca fiind o literă sau un sunet.[82] Însă, în legătură cu subiectele cercetate nu e cu putință, după cum s-a arătat.

De aceea, trebuie cercetate mai multe genuri, iar în acest Univers /vizibil/ sînt altele decît acelea /din Universul inteligibil/, de vreme ce acesta este altul decît acela şi nu are aceeaşi esență, ci are numai un nume comun (e omonim) şi e o imagine /a aceluia/. Or, de vreme ce Aici în amestec şi în compunere avem, pe de o parte, corpul, pe de alta – Sufletul (căci Întregul este un viețuitor), dar natura Sufletului se află în inteligibilul de Acolo şi nu se asociază în unitatea aşa-numitei Ființe de Aici, trebuie s-o separăm pe aceasta, deşi e anevoie, de cercetarea legată de cele de Aici. E ca şi cînd dacă cineva, vrînd să-i pună în ordine pe cetățeni, de exemplu după demnități sau profesii, *i-ar lăsa în afară pe străinii sosiți în cetate.*[83] Cît despre afecte, cîte vin laolaltă cu corpul sau apar la Suflet prin intermediul corpului, despre acestea trebuie cercetat mai tîrziu în ce fel trebuie rînduite, cînd vom cerceta despre cele de Aici.

2. Mai întîi trebuie să luăm în considerație aşa-numita Ființă, acceptînd că natura asociată corpurilor este numită Ființă *omonim*, sau nu e deloc Ființă deoarece are /asociat/ conceptul curgerii, ci în mod propriu este numită *devenire*. Apoi, unele lucruri ce țin de devenire sînt într-un fel, altele în alt fel. Corpurile se adună într-o unitate şi unele sînt simple, altele compuse. Pe de altă parte, există accidentele sau /proprietățile/ însoțitoare şi /trebuie/ să le separăm şi pe acestea unele de altele. Sau, pe de o parte, avem materia, pe de alta – deasupra ei – forma, şi fiecare e separată ca gen, fie ambele stau sub /un gen/ unic, ca reprezentînd fiecare în mod omonim Ființa sau devenirea.

Dar ce este „comun" la materie şi formă? În ce sens Materia e un gen şi al căror entități? Care este diferența aplicată Materiei? În ce gen trebuie aşezat ceea ce provine din ambele (materie şi formă)? Iar dacă ceea ce provine din ambele ar fi în sine Ființa

[82] *Cf. Philebos*, 17b-18c.

[83] Sufletul, ca „străin" în lumea aceasta. O temă gnostică curentă.

corporală, dar fiecare din acelea nu e corp, cum ar putea fi ele aşezate într-unul şi acelaşi gen laolaltă cu compusul? În ce fel elementele a ceva /pot fi aşezate în aceeaşi categorie/ cu acel lucru însuşi?

Iar dacă am porni de la corpuri, am porni de la *silabe* (compuşi). De ce nu avem analogie? Deşi diviziunea nu se face la fel, am putea oare aşeza Materia de Aici în locul a ceea-ce-este /ceva/ Acolo, şi în locul mişcării de Acolo am putea pune forma de Aici, ca pe o anume viață şi împlinire a Materiei, iar Materia ar fi o non-extensie asociată cu repaosul, şi /am putea pune Aici/ şi identicul şi alteritatea, existînd şi Aici multă alteritate şi mai multă neasemănare?

De fapt, *Materia nu este astfel şi ea nu preia forma ca pe o viață şi o actualizare a ei, ci /forma/ vine asupra Materiei din altă parte fără să-i aparțină*.

Apoi, Forma este Acolo actualizare şi mişcare, în vreme ce Aici mişcarea este altceva /decît forma/ şi e un accident. Forma e mai curînd un repaos şi ca un fel de odihnă a mişcării. Ea o defineşte, într-adevăr, pe aceasta care e indefinită. Identicul şi alteritatea de Acolo aparțin unui unu care e acelaşi şi altul. Aici /ceva/ e altul prin participare şi în raport cu altceva: un lucru e altfel şi identic /simultan/ şi n-ar putea exista în ultimele realități, precum există Acolo, ceva care să fie *Identitatea* şi *ceva care să fie Alteritatea*. Şi în ce fel e repaosul /Aici/, atunci cînd Materia e trasă spre toate mărimile şi formele din afară şi nu e îndestulătoare ca, prin sine, laolaltă cu ele, să genereze celelalte lucruri? Să renunțăm deci la această diviziune.

3. Să arătăm în ce fel /să facem diviziunea Aici/. Mai întîi, lucrurile stau astfel: există faptul de a fi Materie, faptul de fi formă şi amestecul amîndurora, apoi sînt cele asociate cu acestea: dintre ele unele asociate sînt numai predicate, altele sînt şi accidente. Dintre accidente, unele se află în subiecte, altele sînt efectele lor, altele sînt afectări, altele – urmări imediate.

Şi afirmăm că Materia este comună şi că ea se află în toate Ființele, dar nu ca gen, fiindcă nu are diferențe, afară doar dacă cineva nu consideră diferențele sale prin aceea că una are înfățişarea focului, alta a aerului. Dar dacă cineva s-ar mulțumi cu ceea ce e comun, anume cu faptul de a fi Materie în toate lucrurile existente, sau /ar lua-o/ ca pe un întreg față de părți, ea ar fi gen în alt sens.

Ea /e atunci/ un element, dat fiind că şi elementul poate fi gen. Iar pe formă – dacă îi adaugă expresiile „în preajma Materiei" sau „în Materie" – el o separă de celelalte forme, dar nu cuprinde orice formă substanțială <εἶδος οὐσιῶδες>.

Iar dacă numim „formă" ceea ce produce Ființa şi rațiunea substanțială corespunzătoare formei, încă nu am spus în ce fel trebuie să concepem Ființa. Dar, dacă Ființă este numai ceea ce provine din cele două – Materie şi formă –, acestea nu sînt Ființe. Însă dacă şi acestea, şi compusul sînt Ființe, trebuie cercetat ce este comun /între toate/.

Iar predicatele s-ar afla numai în categoria relației, ca de exemplu „a fi cauză" sau „a fi element". Şi printre accidentele care le revin ar exista cantitatea şi calitatea, care se află în /subiecte/. Iar /proprietățile/ aflate în /formă, materie şi compus/ au sensul de loc şi timp; efectele şi afectările lor au sensul de mişcări, consecințele – /au sensul/ de loc şi timp – locul e al lucrurilor compuse, iar timpul e al mişcării. Şi cele trei /forma, materia, compusul/ formează o unitate, dacă am afla drept ceva comun /între ele/ Ființa omonimă de Aici.

Apoi vin celelalte categorii în continuare: relația, cantitatea, calitatea, în loc, în timp, mişcarea, locul, timpul. Or, dacă se lasă deoparte locul şi timpul, categoriile „în loc" şi „în timp" sînt în plus, *încît sînt cinci* /categorii/, luîndu-le pe primele trei ca pe una singură.[84] Iar dacă cele trei nu vor forma o singură /categorie/, vor exista materia, forma, compusul, relația, cantitatea, calitatea, mişcarea. Sau şi acestea /din urmă/ se reduc la relație, căci ea e mai cuprinzătoare.

4. Dar ce anume e identic în cele trei (Materia, forma şi compusul), care le face pe acestea să fie Ființa în lucrurile acestea /de Aici/? Oare faptul că sînt un *piedestal* pentru celelalte /proprietăți/? Or, Materia pare a fi un piedestal şi un „jilț"[85] pentru formă, astfel încît forma nu va fi în Ființă! Şi compusul este un piedestal şi un jilț pentru altele, încît şi forma împreună cu Materia va fi pusă

[84] Aşadar, forma, Materia şi compusul formează o unitate, apoi relația, cantitatea, calitatea, mişcarea.

[85] *Timaios*, 52b.

sub compuse sau măcar sub toate care vin în urma compusului, precum cantitatea, calitatea, mişcarea.

Dar oare definiția „/Ființa nu se predică/ despre altceva" /se potriveşte cu cele trei/? Albul şi negrul aparțin altcuiva care e alb, dublul – ține de altceva (nu mă refer la a aparține jumătății, ci la un lemn de două ori mai mare), tatăl, în măsura în care e tată, e al cuiva; ştiința e a altcuiva – a aceluia în care se află, locul este limita a altceva /decît el/, timpul măsura a altceva /decît el/. Dar focul nu e /proprietatea/ altcuiva, nici lemnul, în măsura în care e lemn, nu e /proprietatea/ altcuiva, nici omul nu aparține altui /subiect/, nici Socrate, nici în general Ființa compusă[86], nici forma corespunzătoare cu Ființa nu aparține altuia, fiindcă nu este afectarea altui subiect. Căci ea nu e forma Materiei, ci o parte a compusului. Iar *forma omului şi omul sînt identice.*

Iar Materia e o parte a întregului şi parte a altuia ca aparținînd întregului, nu în sensul că acela a cărui materie se spune că este e altceva: însă albul despre care afirmăm că există aparține altcuiva, /unui corp alb/. Ceea ce, fiind al altuia, *se spune că aparține aceluia, nu e Ființă.* Prin urmare, Ființă este acel lucru care, fiind în sine, aparține sieşi sau, fiind o parte, este o completare a unui astfel de compus. Aparținînd ea de sine, fiecare /parte/ sau şi una şi alta sînt ale sale, dar în raport cu compusul se spune că /partea/ aparține acestuia în alt sens. Sau, dacă /Ființa/ e parte, se spune /astfel/ în raport cu altul, dar în sine, în faptul de a fi în mod natural ceea ce este, nu se spune că aparține altuia.

Dar şi substratul e comun pentru Materie, formă şi compus. Dar într-un sens e Materia /substrat/ pentru formă, în alt sens /sînt substrat/ pentru proprietăți forma şi compusul. Sau Materia nici nu e substrat pentru formă – e o împlinire forma sa în măsura în care e Materie şi în măsura în care e în virtualitate – *nici forma nu se află în Materie.* Căci lucrul cu care un altul completează ceva, nu va fi în primul – nici unul nu va fi în celălalt –, ci ambele, Materia şi forma, vor fi împreună substrat pentru altceva – de exemplu, *omul* şi un *anume om* sînt substrat pentru proprietăți şi există înaintea activităților şi a consecințelor. Şi /Ființa/ este lucrul de la

[86] Aristotel, *Metafizica*, VIII, 3, 1043a.

care provin celelalte /proprietăți/, din cauza căreia există celelalte şi în legătură cu care apare afectarea şi de la care provine facerea.

5. Trebuie înțelese acestea ca fiind spuse despre Ființa de Aici. Iar dacă cumva acestea se întîmplă şi în cazul Ființei de Acolo, probabil că e prin analogie şi în mod omonim. Căci „primul" se spune ca fiind în relație cu cele ce vin după el. El nu e în mod absolut primul, ci, în raport cu inteligibilele sînt alte realități ultime, /dar/ prime în raport cu cele ce vin după ele. Şi substratul trebuie luat în alt sens /Aici şi Acolo/; e o problemă dacă Acolo există afectare; şi, dacă există şi Acolo, afectarea de Acolo este alta /decît cea de Aici/.

Iar expresia „a nu fi într-un substrat revine oricărei Ființe"[87] /e adevărată/, /e adevărată şi/ dacă a fi într-un substrat trebuie să nu fie luat în sensul de „ca o parte a aceluia în care se află"[88], nici astfel încît să nu contribuie laolaltă cu /substratul/ la o unitate anume. Căci în acela cu care contribuie la o Ființă compusă /Ființa simplă/ nu s-ar putea afla ca într-un substrat. Astfel, *nici forma nu este în Materie ca într-un substrat*, nici *omul* nu este „în Socrate", deşi este o parte a lui Socrate. *Dar ceea ce nu este într-un substrat e Ființă.*

Iar dacă spunem /despre Ființă că nu e/ „nici într-un substrat, nici predicată despre un substrat"[89], trebuie adăugat „/un substrat/ luat ca altceva /decît ea/", pentru ca şi *omul* predicat despre un anumit om să fie cuprins în definiția /Ființei/ prin adaosul „nu /e predicată despre un substrat/ *luat ca altceva*". Într-adevăr, atunci cînd atribui lui Socrate predicatul *om*, vorbesc nu în sensul în care *lemnul e alb*, ci în sensul în care *albul e alb*. Căci spunînd că *Socrate e om*, afirm că *un anumit om e om*, atribuind predicatul *om* omului din Socrate. Aceasta e totuna cu a spune că *Socrate acesta e Socrate* şi, în plus, a atribui predicatul *animal* unui astfel de animal rațional /anume/.

Dar dacă cineva ar zice[90] că nu e un *propriu* al Ființei *să nu fie într-un substrat*, deoarece nici diferența însăşi nu este dintre cele

---

[87] Aristotel, *Categorii*, 5, 3a.
[88] *Ibidem*, 2, 1a.
[89] *Ibidem*, 5, 2a.
[90] *Ibidem*, 5, 3a.

care se află într-un substrat, el de fapt, luîndu-l pe *biped* drept o parte a Ființei, afirmă că acesta /bipedul/ nu se află într-un substrat. Or, dacă nu l-ar lua pe *biped*, care este o atare Ființă determinată, ci /ar lua/ *bipeditatea*, fără a vorbi despre ea ca despre o Ființă, ci ca despre o calitate, atunci *bipedul* va fi într-un substrat.

Şi nici timpul, nici locul nu sînt într-un substrat, /şi totuşi nu sînt Ființă/. Iar dacă „măsura mişcării"[91] este înțeleasă în raport cu măsuratul, măsura din mişcare va fi ca într-un substrat, şi mişcarea va fi în cel mişcat. Dar, dacă este înțeleasă în raport cu cel care măsoară, măsura va fi în cel care măsoară.

Iar locul, fiind „limita cuprinzătorului"[92], se află în cuprinzător. Dar ceea ce e în legătură cu această Ființă despre care e vorba? Se înfățişează în moduri contrare faptul că Ființa aceasta trebuie concepută fie potrivit cu unul dintre sensurile acestea, fie potrivit cu majoritatea, fie potrivit cu toate cele afirmate, acestea fiind în acord şi cu Materia, şi cu forma, şi cu compusul.

6. Dacă cineva ar spune că, deşi acestea pot să rămînă stabilite în legătură cu Ființa, încă nu s-a spus ce este ea, /vom zice/ că el cere încă probabil să vadă /Ființa/ ca ceva senzorial. Dar pe „este" şi „a fi" nu ar putea să le vadă.

Bine, dar focul şi apa nu sînt Ființe? Fiecare e deci o Ființă, deoarece e văzut? Nu.

Atunci, pentru că au Materie? Nu. Atunci pentru că au o formă? Nici din acest motiv şi nici pentru că au şi formă şi Materie.

Dar pentru care motiv? Pentru că *sînt*.

Însă şi cantitatea şi calitatea *sînt*. Vom spune, prin urmare, că ele *sînt* în mod omonim.

Ce e însă „este" în cazul focului, pămîntului şi al celor de acest fel şi care e diferența între acest „este" şi acela atribuit celorlalte /categorii/? Afirm că unul spune că /ceva/ *este* în mod absolut, *fiind în mod absolut*, în celălalt caz el spune că „este alb". Ei bine, oare „a fi" adăugat lui „alb" este identic cu „a fi" lipsit de adaos? Defel, ci unul este în primă instanță, celălalt este prin participare şi în mod secund. Într-adevăr, „albul" adăugat /la „a fi"/ l-a făcut pe

[91] Definiția timpului la Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 220b
[92] *Ibidem*, IV, 4, 212a.

„a fi alb", iar „a fi" adăugat la „alb" a făcut ca albul „să fie", încît lui „ceea-ce-este" îi revine albul ca accident şi lui „alb" îi revine „ceea-ce-este".

Însă nu vorbim în acest sens cînd s-ar spune că „Socrate e alb" şi că „albul e Socrate". Căci în ambele cazuri, Socrate este acelaşi, dar probabil că albul nu este acelaşi. În cazul propoziției „albul e Socrate", „Socrate" e luat împreună cu „albul", în vreme ce în propoziția „Socrate e alb", „albul" revine pur şi simplu ca accident.[93] Aici „ceea-ce-este alb" posedă pe „alb" ca accident, dar în expresia „albul este", „albul" /îl are/ pe „ceea-ce-este" luat împreună cu el.

Şi în general, „albul" îl are pe „este", deoarece se află în legătură cu ceea-ce-este /ceva/ şi în ceea-ce-este /ceva/. Îl /are/ aşadar pe „este" de la ceea-ce-este /ceva/. Dar ceea-ce-este /ceva/ îl are pe „este" de la sine însuşi, însă pe „alb" îl are de la alb, nu fiindcă el se află în alb, ci fiindcă albul se află în el. Însă, deoarece acest ceea-ce-este /ceva/ din domeniul senzorial nu-l posedă pe „este" de la sine însuşi, trebuie spus că îl are pe „este" de la *ceea-ce-este /ceva/ în mod autentic*, dar şi pe „a fi alb" îl are de la *Albul autentic*, acela /de Aici/ avînd albul prin participare la /Albul/ care, fiind Acolo, îl posedă pe „a fi".

7. Dacă cineva ar spune că cele de Aici, care există deasupra Materiei, îl au pe „a fi"de la Materie, vom întreba: de unde îl are Materia pe „a fi" şi pe ceea-ce-este /ceva/?

S-a arătat în altă parte că Materia *nu este un prim /principiu/*.[94] Dar, dacă e aşa, /se va spune/ că celelalte lucruri nu s-ar putea constitui fără să se aşeze pe Materie – ne referim la cele senzoriale. Deşi Materia există înaintea acestor lucruri /senzoriale/, *nimic nu o împiedică să fie posterioară multora şi tuturor celor /inteligibile/ de Acolo*, avînd un „a fi" obscur şi inferior celor care sînt peste ea[95]; cu atît mai mult cu cît unele /din acestea/ sînt rațiuni formatoare

---

[93] „Albul e Socrate" înseamnă, de fapt, „un om alb e numit Socrate", astfel încît aici „albul" conține subiectul.

[94] Critica stoicismului, vezi VI.1, 25-28.

[95] Sugestie că Materia este creată de inteligibile. Fireşte, posterioritatea nu este cronologică, ci de esență şi dependență ontologică.

şi au mai mult parte din ceea-ce-este /ceva/, în vreme ce ea este complet iraţională, o umbră de raţiune, o cădere din raţiune.

Iar dacă cineva ar spune că Materia îl dă pe „a fi“ lucrurilor stabilite pe ea, după cum Socrate /îl dă pe „a fi“/ albului existent pe el, trebuie răspuns că ceea-ce-este mai mult l-ar putea da pe „a fi“ celui-care-este mai puţin, dar că ceea-ce-este mai puţin nu-l poate da celui-care-este mai mult. Or, dacă forma *este* mai mult decît Materia, ceea-ce-este /ceva/ nu mai e comun în cazul amîndurora, şi nici Fiinţa, ca gen, nu posedă Materia, forma şi compusul; ci, desigur, vor fi multe în comun între ele – cele pe care le arătăm – dar „a fi“-ul lor va fi diferit. Într-adevăr, ceea-ce-este mai mult avînd de a face cu ceea-ce-este mai puţin, acesta din urmă ar fi primul ca ordine, dar al doilea ca Fiinţă. Astfel încît, dacă „a fi“ nu există în mod egal pentru Materie, formă şi compus, Fiinţa nu ar putea fi comună ca gen. Ea va fi altfel în raport cu cele care vin dincolo de lucrurile de Aici, avînd desigur ceva în comun cu acelea /inteligibilele/ în fiinţarea lor, aşa cum /are ceva în comun/ o viaţă întunecată cu una mai luminoasă, sau o schiţă a imaginilor cu lucrarea finită. Şi dacă cineva l-ar măsura pe „a fi“ cu obscuritatea lui „a fi“, dar l-ar lăsa deoparte pe /„a fi“/ aflat mai mult în celelalte realităţi /inteligibile/, în acest fel din nou „a fi“ va fi comun /diferitelor realităţi/. Dar pesemne că nu trebuie procedat în acest fel.

Căci fiecare realitate /luată ca/ întreg este diferită, iar obscuritatea nu e un /gen/ comun, aşa cum, în cazul vieţii, nu ar putea exista un gen comun în cazul vieţii vegetative, senzoriale şi intelectuale. Chiar şi Aici, prin urmare, „a fi“ este diferit în cazul Materiei şi formei; şi ambele provin de la un *unu* care curge mereu altfel. Nu numai că, dacă al doilea vine de la primul şi al treilea de la al doilea, trebuie ca cel de dinainte *să fie* în mai mare măsură şi cel sosit în continuare *să fie* mai puţin şi mai slab, ci şi /se poate întîmpla acest lucru/, chiar dacă ambele provin de la aceeaşi sursă; trebuie ca unul să participe mai mult la foc, precum un vas ceramic /ars în foc/, altul mai puţin, încît /lutul/ să nu devină un vas ceramic. *Probabil însă că Materia şi forma nu provin de la aceeaşi sursă.*[96] Căci există /entităţi/ diferite şi printre *acelea* /inteligibile/.

[96] Formele sînt creaţia Unului, în vreme ce Materia este creaţia Sufletului.

8. Trebuie oare să abandonăm diviziunea în elemente? Şi, vorbind cel mai mult despre Fiinţa senzorială, care trebuie percepută mai curînd prin senzaţie decît cu raţiunea, nu trebuie să presupunem /elementele/ din care ea se alcătuieşte, deoarece acelea nu sînt Fiinţe sau măcar nu sînt Fiinţe senzoriale, ci, /să procedăm/ cuprinzînd într-un singur gen ceea ce e comun pentru piatră, pămînt, apă şi plantele provenite din acestea, luate ca senzoriale, şi la fel şi pentru animale? Nu vom lăsa pe dinafară nici Materia, nici forma. Într-adevăr, Fiinţa senzorială le cuprinde. Căci focul, pămîntul şi cele intermediare sînt Materie şi formă, iar compusele sînt multe Fiinţe care se adună într-o unitate.

Şi există /genul/ comun pentru toate acestea, prin care ele sînt separate de celelalte. Într-adevăr, ele formează substraturi pentru celelalte, ele neaflîndu-se într-un substrat şi nici nu aparţin unui substrat. Şi cele spuse sînt în acest fel.

Or, dacă Fiinţa senzorială nu e fără mărime, nici fără calitate, *cum vom mai separa /de ea/ predicatele ce-i revin accidental?* Căci, dacă le separăm pe acestea – mărimea, figura, culoarea, uscăciunea, umiditatea – ce anume vom stabili că este Fiinţa însăşi? Aceste Fiinţe sînt, într-adevăr, definite calitativ! Şi ce este acela la care revin /predicatele/, care fac din Fiinţa singură o Fiinţă determinată calitativ? Iar focul nu va fi în întregul său Fiinţă, ci numai ceva din el, precum o parte? Ce ar putea fi acest ceva? Ei bine, Materie.

Dar oare Fiinţa senzorială este o strîngere laolaltă de calităţi şi de Materie şi toate acestea sînt fixate împreună pe Materie care e singura Fiinţă, dar dacă sînt luate separat, una e calitate, alta – cantitate, sau ele sînt multe calităţi? Şi cel care ar duce lipsă, nu permite ca existenţa sa, încă imperfectă, să devină o parte a acestei Fiinţe, dar cel care se adaugă Fiinţei apărute, posedă propriul rang şi nu e ascuns în amestecul care produce numita Fiinţă? Nu asta spun anume că într-un caz /calitatea/ este Fiinţă, fiind laolaltă cu celelalte /proprietăţi/, ce completează o anume massă calitativ şi cantitativ determinată, în vreme ce altfel, cînd nu completează, ea e o calitate, ci /afirm/ că nici măcar în primul caz nu orice e Fiinţă, ci că întregul, format din toate e Fiinţă.

Şi nu trebuie să fim nemulţumiţi dacă considerăm Fiinţa senzorială alcătuită din non-Fiinţe. Căci nici Întregul /univers/ nu e o Fiinţă autentică, ci o imită pe cea autentică, care posedă pe

ceea-ce-este /ceva/ fără celelalte proprietăți din jurul său, şi fără celelalte /efecte/ care provin din ea, deoarece *este cu adevărat*. Aici însă şi ceea ce e dispus dedesubt (Materia) *e sterp şi incapabil să fie ceea-ce-este /ceva/*, fiindcă nici măcar celelalte lucruri nu provin din substrat, ci e o umbră şi, peste /Materie/ care e o umbră, *există o pictură şi o aparență.*

9. Iată în ce fel se poate vorbi despre aşa-numita Ființă senzorială şi despre genul unic. Dar ce fel de specii ale acestuia s-ar putea stabili şi în ce fel s-ar putea face diviziunea?

Trebuie stabilit că Totul e un corp; dintre părțile acestuia unele sînt mai materiale, altele sînt organice. Cele mai materiale sînt focul, apa, aerul. Cele organice sînt /corpurile/ plantelor şi ale animalelor, avînd diferențele în acord cu formele.

Apoi trebuie luate în considerare speciile pămîntului şi ale celorlalte elemente; şi în cazul corpurilor organice trebuie divizate plantele în acord cu formele şi corpurile animalelor.

Sau /se poate face diviziunea/ prin aceea că unele sînt terestre şi subpămîntene şi, potrivit cu fiecare element, /se vor divide speciile/ cele din el.

Sau /se poate face diviziunea/ prin aceea că dintre corpuri unele sînt uşoare, altele sînt grele, altele sînt intermediare. Şi unele stau în mijlocul /Universului/, altele circulă pe deasupra, iar altele sînt la mijloc. Şi în fiecare din acestea sînt corpuri diferențiate deja prin configurații, încît să existe şi corpurile viețuitoarelor cereşti, şi alte corpuri în acord cu alte elemente.

Sau, după ce s-au dispus pe specii cele patru /elemente/, să fie împletite apoi în alt fel, amestecîndu-se diferențele potrivit cu locurile, formele şi amestecurile, de exemplu /distingîndu-se între corpuri/ de foc şi de pămînt, numite /astfel/ după /elementul/ mai abundent şi dominant.

Dar a vorbi despre /Ființe/ „prime şi secunde" – „acest foc individual" şi „foc"[97] – prespune un alt mod de a face diferențe, fiindcă unul e individual, iar celălalt e general, şi totuşi nu avem o diferență a Ființei. De fapt, şi la calitate există „un anume alb" şi „alb", şi „o gramatică anume" şi „gramatică". Apoi ce are inferior gra-

[97] Aristotel, *Categorii*, 5, 2a.

matica în raport cu o anume gramatică şi, în general, ştiinţa în raport cu o anume ştiinţă? Nu gramatica e posterioară unei anumite gramatici, ci mai curînd existînd gramatica, există şi aceea /particulară/ din tine, deoarece cea din tine este una anume prin faptul că e în tine, dar ea însăşi este identică cu cea generală. Şi nu Socrate însuşi a dat non-omului esenţa omului, ci Omul i-a dat-o lui Socrate. *Căci prin participare la Om, există un anumit om particular.*

Apoi ce altceva ar fi Socrate decît un om cu o anumită calitate? Or, ce anume ar produce „o anume calitate" pentru ca /subiectul/ să fie în mai mare măsură Fiinţă? Dar dacă Omul este forma singură, însă forma se află în Materie, din acest punct de vedere, /omul particular/ ar fi în mai mică măsură om. Căci raţiunea formatoare e inferioară în Materie.

Iar dacă nici Omul nu este formă în sine, ci e /formă/ în materie /inteligibilă/, ce anume va avea el mai puţin decît omul din Materie, de vreme ce el însuşi este o raţiune formatoare a omului dintr-o anumită materie?

Apoi este anterior prin natură ceea ce e mai general, astfel încît şi forma este anterioară individului. Însă cel care este anterior prin natură e şi anterior pur şi simplu; cum ar putea fi el inferior? Însă individualul e anterior, fiind mai cunoscut în raport cu noi. Dar acest fapt nu aduce diferenţa în lucruri!

Apoi, în acest fel nu există o singură raţiune a Fiinţei, căci nu e aceeaşi raţiune a /omului/ în primul sens şi a /omului/ în sens secund, şi ea nu se află într-un unic gen.

10. Se poate face diviziunea /Fiinţelor senzoriale/ şi în felul următor: după cald şi uscat, după uscat şi rece, după umed şi rece, sau în ce fel se doreşte să fie combinarea /acestor calităţi/. Apoi din acestea rezultă compunerea şi amestecul. Şi fie, oprindu-ne aici, rămînem la compus, fie /dividem mai departe/ potrivit cu faptul că unele /corpuri/ sînt sub pămînt, altele pe pămînt, fie potrivit cu formele şi diferenţele animalelor, nedivizînd animalele, ci luînd corpurile lor ca pe nişte instrumente, le supunem diviziunii /metodice/.

Diferenţa asociată cu formele nu e absurdă, dacă nu e absurdă nici diviziunea din perspectiva calităţilor – căldură, răceală şi cele asemănătoare.

Dacă cineva ar spune: „corpurile produc potrivit cu aceste calități", vom spune că produc şi potrivit cu amestecurile, şi cu culorile şi cu figurile. De vreme ce argumentarea este despre Ființa senzorială, ea nu ar fi absurdă dacă ar fi concepută în funcție de diferențele referitoare la senzație. Căci ea nu e pur şi simplu ființare, ci e ființare senzorială /, Universul/ acesta întreg. Într-adevăr, am afirmat că şi aparenta subzistență a ei este o reuniune a /calităților/ în relație cu senzația, iar dovada existenței acestora vine de la senzație.

Iar dacă compunerea e fără limită, trebuie divizat potrivit cu formele (speciile), de exemplu forma omului din corp. Căci această calitate e a corpului, o formă calificată anume, şi nu e absurd să divizăm /viețuitoarele/ după calități. Iar dacă /le divizăm/ pentru că pe unele le-am numit simple, pe altele – compuse, divizînd compusul prin opoziție față de simplu, vorbim /de fapt/ despre corpuri materiale şi organice, fără să presupunem compusul. Or, nu e o diviziune prin opoziție a contrapune compusul simplului, ci, potrivit cu o primă diviziune, după ce s-au presupus corpurile simple, s-au amestecat, trebuie ca de la un alt principiu subordonat, să fie produsă diferența celor compuse fie după locuri, fie după forme, de exemplu /arătînd/ că unele /corpuri/ sînt cereşti, altele terestre. Acestea despre Ființa din lucrurile senzoriale sau despre devenire.

11. S-a vorbit de multe ori despre „cît de mult" şi cantitate, anume că trebuie plasate în număr şi mărime, în măsura în care orice lucru are o anume mărime care se află într-un număr al corpurilor materiale şi într-o extensie al substratului (nu vorbim despre o cantitate separată, ci despre aceea care face lemnul să fie de trei coți şi cinciul aflat la cai). S-a spus că numai acestea trebuie numite cantități, dar că locul şi timpul nu trebuie să fie gîndite în categoria cantității: astfel timpul, deoarece e „măsura mişcării"[98], trebuie dat categoriei relației; iar „locul este ceea ce cuprinde corpul"[99] trebuie considerat ca aflat într-o relaționare şi în relație. Într-adevăr, mişcarea e continuă şi nu e plasată în /categoria/ cantității.

Dar de ce marele şi micul nu sînt în categoria cantității? Căci printr-o cantitate marele e mare, iar mărimea nu face parte dintre

---

[98] Aristotel, *Fizica*, IV, 12, 220b.

[99] Aristotel, *Fizica*, IV, 4, 212a

relații, ci relațiilor aparțin *mai marele* şi *mai micul*, deoarece fiecare se raportează la celălalt, precum dublul /la jumătate/.

Din ce cauză „muntele e mic" şi „bobul de mei e mare"?[100] Susțin mai întîi că se spune /mic/ în loc de „mai mic". Căci dacă se admite că /muntele/ e raportat la lucruri de acelaşi gen şi că e declarat /mic/ în raport cu ele, se admite că /„mic"/ e spus în loc de „mai mic". Şi „bobul de mei mare" nu e declarat pur şi simplu „mare", ci „bob mare", ceea ce e acelaşi lucru /cu a spune „bob mare/ printre cele de acelaşi gen", adică el ar fi declarat *mai mare* decît /boabele/ prin fire de acelaşi gen.

Apoi, din ce cauză nu ar fi şi frumosul aşezat printre relații? Însă vorbim despre frumos în sine şi despre /el ca fiind o/ calitate, dar „mai frumos" aparține relațiilor. Totuşi şi ceea ce e numit frumos ar putea părea urît, dacă e raportat la altceva, precum frumusețea omului raportată la aceea a zeului. Cum spune /Heraclit/, „cea mai frumoasă maimuță este urîtă în comparație cu un alt gen".[101] Deci în sine e frumos, dar în comparație cu altceva e mai frumos sau invers.

Şi aici deci /în cazul mărimii, ceva e/ mare în sine, avînd mărime, dar în raport cu un altul nu e astfel. Altminteri, trebuie suprimat *frumosul*, fiindcă un altul e mai frumos decît el. În acest fel nu trebuie suprimat nici *marele*, fiindcă există ceva *mai mare* decît el. Într-adevăr, în general *mai marele* nu ar putea exista, dacă nu ar exista *marele*, după cum nici *mai frumosul* nu ar putea exista, dacă nu ar exista frumosul.

12. Trebuie concedat că există, în legătură cu cantitatea, şi contrarietate. Căci conceptul admite contrarietatea, atunci cînd spunem „mare" şi „mic", şi el produce reprezentări contrare, aşa cum se întîmplă cînd /spunem/ „mult" şi „puțin". Lucruri asemănătoare trebuie afirmate şi despre „puțin" şi „mult". /Căci spunem/ „sînt mulți oameni în casă" în loc să spunem că „sînt mai mulți /oameni în casă decît.../ Deci se spune în relație cu altceva. Şi /spunem că/ „sînt puțini oameni la teatru", în loc să spunem că sînt „mai puțini".

---

[100] Aristotel, *Categorii*, 6, 5b.
[101] DK,B 82, citat deja de Platon în *Hippias Maior*, 289a.

Şi în general multiplicitatea trebuie să fie numită o mare mulțime ca număr – însă în ce fel mulțimea aparține relativelor? E ceva identic cu extensia unui număr, iar opusul ei este contragerea. Acelaşi lucru şi în cazul continuumului, deoarece conceptul /de continuu/ prelungeşte continuumul mai departe /peste o anume limită/. Avem deci cantitate, cînd unitatea avansează şi cînd punctul avansează. Însă dacă şi unul şi celălalt se opresc iute /din mişcare rezultă/, într-un caz, puținul, în celălalt caz – micul. Dar dacă avansul nu s-ar opri iute, rezultă pe de-o parte multul, pe de alta – marele.

Care este limita /mărimii/? Dar care e a frumosului, a caldului? E cu putință să existe aici şi „mai cald". Însă „mai cald" e numit relație", în vreme ce „cald" e pur şi simplu calitate. În general /avem în vedere/ că există o rațiune formatoare anumită, precum cea a frumosului, tot astfel şi a marelui, care, atunci cînd se participă la ea, produce un /lucru/ mare, după cum rațiunea frumosului produce un /lucru/ frumos. În raport cu acestea deci, există contrarietate în ceea ce priveşte cantitatea. Căci în ceea ce priveşte locul nu mai există /contrarietate/, fiindcă /locul/ nu aparține de cantitate. Într-adevăr, dacă locul ar aparține de cantitate, susul nu ar fi contrarul a nimic, atunci cînd în Univers nu există „jos". Însă în părțile /Universului/, ceea ce se spune „sus" şi „jos" nu semnifică nimic altceva decît „mai sus" şi „mai jos" şi, similar, „la dreapta" şi „la stînga". Acestea însă aparțin relațiilor.

Silabei şi discursului le revine să fie cantități şi să fie subiect al cantității. Căci emisiunea vocală e de o anumită cantitate. Ea însăşi e o mişcare anume. Aşadar, în general trebuie reduse acestea atît la mişcare, cît şi la acțiune.

13. S-a arătat întemeiat că, în baza definiției comune şi proprii, continuumul este diferențiat de discret.[102] De aici mai departe, în cazul numărului, se face diferențierea prin par şi impar. Şi apoi din nou, dacă mai există diferențe ale fiecăruia dintre acestea două, sau trebuie lăsate pe seama celor care se ocupă deja cu numerele, sau trebuie ca aceste diferențe să fie considerate ale numerelor monadice, dar să nu mai fie considerate a exista în numerele senzoriale.

---

[102] Aristotel, *Categorii*, 6, 4b.

Iar dacă rațiunea defineşte numerele din lucrurile senzoriale, nimic nu împiedică ca ea să gîndească aceleaşi diferențe ale numerelor.

Dar în ce fel /diferențiem/ continuumul, dacă există mai întîi linia, apoi suprafața, apoi solidul? Răspund că prima va apărea ca avînd o /dimensiune/, cea de-a doua – două, cel de-al treilea – trei dimensiuni, diviziune proprie cuiva care nu deosebeşte continuumul după specii, ci numai face o enumerare. Or, dacă în numerele concepute astfel conform cu un antecesor şi un succesor nu există un gen comun, nu va exista ceva comun nici în cazul primei, celei de-a doua şi celei de-a treia dimensiuni. Dar poate /va fi ceva comun/ în măsura în care egalul la ele este cantitate şi unele nu sînt mai mult cantitate şi altele mai puțin cantitate, chiar dacă unele au mai multe dimensiuni, altele – mai puține.

Aşadar, în cazul numerelor, în măsura în care toate sînt numere, ar exista /un gen/ comun. Şi probabil că nu unitatea /produce/ dualitatea, nici dualitatea /treiul/, ci acelaşi /gen comun/ le produce pe toate. Dar dacă ele nu se nasc, ci sînt, dar noi le sesizăm născîndu-se, fie numărul mai mic anterior şi cel mai mare ulterior. Însă, în măsura în care ele sînt toate numere, stau sub un singur /gen/.

Şi trebuie să extrapolăm această situație a numerelor asupra mărimilor. Vom separa unele de celelalte – linia, suprafața, corpul pe care /Aristotel/ l-a numit corp[103], deoarece sînt mărimi diferite după specie. Iar dacă trebuie divizate fiecare dintre acestea, trebuie divizată linia în dreaptă, circulară, spirală; suprafața în suprafață mărginită de linii drepte şi suprafață circulară; solidul în corpuri solide, sfera, corpuri mărginite de drepte – şi acestea /vor fi divizate/ din nou, aşa cum geometrii produc triunghiurile, patrulaterele şi din nou acestea /vor fi divizate/ în alte specii.

14. Ce am spune că este dreapta? Oare nu că e mărime? Sau cineva ar putea spune că *dreapta e o mărime cu o anumită calitate.* Ce anume opreşte /dreapta/ să fie o diferență /a liniei/ luată ca linie? Căci dreapta nu aparține altei /specii/ decît liniei. Într-adevăr, noi aducem şi diferențele Ființei de la calitate. Dacă deci o linie e dreaptă, există o cantitate laolaltă cu diferența, iar dreapta nu

[103] Aristotel, *Categorii*, 6, 4b.

e, de aceea, ceva compus din Drept şi Linie. Iar dacă e ceva compus, este ca /un gen/ laolaltă cu diferenţa proprie.

Iar figura din trei linii – triunghiul – din ce cauză nu se află în /genul/ cantităţii? Răspund că triunghiul nu constă în trei linii pur şi simplu, ci /în trei linii/ dispuse într-un anume fel, iar patrulaterul /constă din/ patru /linii dispuse/ într-alt fel. Şi linia dreaptă e dispusă într-un anume fel şi e şi cantitate. Căci dacă linia dreapta nu e numai cantitate, ce opreşte să spunem că şi segmentul de dreaptă nu e numai cantitate? Însă limita dreptei e un punct şi nu se află în altceva. Şi suprafaţa limitată e atunci cantitate, de vreme ce o mărginesc liniile, care se află cu mult mai mult în /categoria/ cantităţii. Dacă, deci suprafaţa limitată se află în /categoria/ cantităţii, iar aceasta e sau un patrulater, sau un poligon, sau un hexagon, atunci toate figurile se află în /categoria/ cantităţii. Dar dacă le vom aşeza în /categoria/ calităţii, fiindcă numim triunghiul şi pătratul calitate, nimic nu opreşte să aşezăm acelaşi lucru în mai multe categorii. În măsura în care el e mărime şi mărime determinată cantitativ, se află în categoria cantităţii; în măsura în care oferă o anumită formă determinată calitativ, e în categoria calităţii.

Altminteri, luat în sine, triunghiul este o formă determinată calitativ. Ce împiedică, aşadar, să numim şi sfera o calitate? Iar dacă cineva ar ajunge în punctul decisiv, *va spune că geometria se ocupă nu cu mărimi, ci cu calităţi.* Totuşi, acest lucru nu pare real, ci disciplina aceasta are în vedere mărimile.

Însă diferenţele mărimilor nu suprimă faptul ca ele să fie mărimi, după cum diferenţele Fiinţelor nu suprimă faptul ca Fiinţele să fie Fiinţe. În plus, orice suprafaţă e limitată, deoarece nu este cu putinţă să existe o suprafaţă infinită.

În plus, după cum, atunci cînd consider o calitate în legătură cu Fiinţa, vorbesc despre o *calitate substanţială,* la fel şi încă mult mai mult, cînd consider figurile /geometrice/, le consider /ca fiind/ diferenţele cantităţii.

Apoi, dacă nu vom considera figurile ca fiind diferenţele mărimilor, care sînt lucrurile cărora le vom acorda diferenţele? Iar dacă sînt diferenţele mărimilor, mărimile diferite ce rezultă din diferenţe trebuie rînduite în cadrul speciilor /figuri/lor.

15. Dar în ce fel egalul şi inegalul sînt *propriul* cantităţii? Se vorbeşte, într-adevăr, şi despre „triunghiuri asemenea". Răspund

că se vorbeşte despre mărimi asemenea, însă asemănarea respectivă nu suprimă faptul că asemănătorul şi neasemănătorul se află în genul calităţii. Probabil că aici, în mărimi, „asemănătorul" are alt sens şi nu e la fel ca în categoria calităţii.

Apoi, dacă /Aristotel/ a spus că egalul şi inegalul sînt *propriul* /cantităţii/[104], el nu a eliminat şi faptul ca asemănătorul să fie predicatul unor anumite /mărimi/. Însă dacă ar fi spus că asemănătorul şi neasemănătorul sînt propriul calităţii, ar trebui vorbit într-altfel /despre ele/, aşa cum am spus, în cazul cantităţii. Iar dacă „asemănătorul" e identic ca sens şi în cazul acestora /al cantităţii şi calităţii/, trebuie căutate alte proprietăţi specifice fiecăruia dintre genuri – cantităţii şi calităţii.

Răspund: trebuie spus că „asemănătorul" este afirmat şi despre cantitate, în măsura în care diferenţele sînt în el, dar la modul general /trebuie spus/ că diferenţele care completează trebuie aranjate împreună cu lucrul pentru care sînt ele diferenţe şi cel mai mult /trebuie procedat astfel/, atunci cînd diferenţa ar fi diferenţă a acelui unic lucru. Iar dacă /diferenţa/ completează Fiinţa într-un subiect, iar într-altul – nu, ea trebuie rînduită împreună /cu lucrul/ a cărui /Fiinţă/ o completează, iar acolo unde nu o completează, trebuie concepută numai în sine. Spun „completează Fiinţa", nu Fiinţa luată absolut, ci Fiinţa determinată calitativ, cînd formula „determinată calitativ" primeşte o adăugire care nu e substanţială.

Şi trebuie indicat şi lucrul următor: spunem că sînt egale şi triunghiurile, şi patrulaterele, şi /vorbim astfel/ în cazul tuturor figurilor geometrice, al corpurilor şi solidelor. Astfel încît să rămînă egalul şi inegalul proprii cantităţii. Însă trebuie cercetat dacă asemănătorul şi neasemănătorul se spun în cazul calităţii.

S-a vorbit despre calitate că, împreună cu altele, cu Materia şi cantitatea, realizează completarea Fiinţei senzoriale. Şi s-a spus că există posibilitatea ca aşa-zisa Fiinţă să fie ceva alcătuit din multe, *nu un „ceva", ci mai curînd o calitate.* Iar raţiunea formatoare, de pildă a focului, îl indică mai curînd pe „ceva", dar forma pe care o produce e mai curînd o calitate. Iar raţiunea formatoare a omului /indică/ „ceva", dar ceea ce e realizat în natura Materiei, fiind o imagine a raţiunii formatoare, e mai degrabă o anume calitate. Precum,

---

[104] Aristotel, *Categorii*, 6, 6a şi 8, 11a.

dacă, fiind Socrate cel vizibil un om, imaginea sa din pictură, deşi e ea culori şi pigmenți, ar fi numită „Socrate". Tot astfel, existînd rațiunea formatoare, conform căreia există Socrate, pe Socratele senzorial nu trebuie să-l numim cu adevărat „Socrate", ci /să spunem că el/ este culori şi forme – imitații ale acelor realități din rațiunea formatoare.[105] Şi /să spunem/ că rațiunea formatoare de Aici /a omului/ în raport cu cea mai adevărată rațiune formatoare a Omului are aceeaşi proprietate. Acestea stau în acest fel, prin urmare.

16. Fiecare /categorie/ fiind luată separată de celelalte proprietăți asociate aşa-zisei Ființe este calitate în aceste lucruri, nesemnificînd nici pe „ceva", nici pe „atît de mare", nici „mişcare", ci arătînd caracterul şi pe „în acest fel" şi pe „în ce fel", de exemplu, /arătînd/ frumosul şi urîtul la corpuri. Căci frumosul de Aici are numai acelaşi nume cu frumosul de Acolo, încît şi calitatea /e în acelaşi fel/, de vreme ce şi albul şi negrul sînt altceva /Aici şi Acolo/.

Dar oare ce se află în sămînță şi într-o astfel de rațiune formatoare este oare identic, sau e omonim cu ceea ce se manifestă? Şi oare trebuie atribuit realităților de Acolo, sau lucrurilor de Aici? Dar urîtul asociat Sufletului? Deja e clar că frumosul e altceva /Aici şi Acolo/. Dar dacă calitatea de Aici e şi virtutea, /nu numai viciul/, dacă /ea se află/ în calitățile de Aici /trebuie lămurit/.[106]

Răspund că unele virtuți se află în calitățile de Aici, dar altele în cele de Acolo. De fapt, şi în privința artelor care sînt rațiuni s-ar putea avea dificultăți în a şti dacă ele se află în calitățile de Aici. Într-adevăr, dacă ele sînt rațiuni formatoare în Materie /s-ar afla în calitățile de Aici/, dar Materia pentru ele e Sufletul. Or, cînd sînt luate laolaltă cu Sufletul, în ce fel să fie Aici? De exemplu, cîntatul la liră: într-adevăr, cîntarea are de a face cu corzile şi cu o parte cumva a artei – sunetul senzorial – afară dacă nu le-ar considera cineva pe acestea activități şi nu părți. Însă, totuşi, e vorba despre activități senzoriale. Într-adevăr, şi frumosul din corp e incorporal, totuşi l-am atribuit pe el – care e perceptibil senzorial – calităților asociate corpului şi proprii corpului.

---

[105] Text foarte corupt, am urmat lecțiunea Armstrong. Vezi tema dublei imitații în *Republica*.

[106] Text neclar, completat diferit de traducători.

Considerînd *geometria şi aritmetica duble*, pe unele trebuie să le aşezăm Aici, plasate în calitatea de Aici, dar celelalte, activităţile proprii Sufletului însuşi, trebuie aşezate Acolo, în contact cu inteligibilul. Platon spune acelaşi lucru şi despre muzică, şi despre astronomie.[107] Astfel artele care se ocupă cu corpul şi se folosesc de instrumente corporale şi aflate în senzaţie, deşi sînt dispoziţii ale Sufletului, de vreme ce sînt dispoziţii ale Sufletului înclinat în jos, trebuie aşezate în calitatea de Aici. Cît despre virtuţile practice, nimic nu le împiedică să fie Aici – cele care acţionează astfel încît activitatea să fie de natură politică – acelea care nu separă Sufletul /de corp/, îndreptîndu-l spre cele de Acolo, ci acţionează în vederea binelui de Aici, preferîndu-l pe acesta, fără să-l ia ca necesar.[108]

Şi /raţiunea formatoare/ din sămînţă şi cu atît mai mult negrul şi albul se află în /calităţile/ de Aici. Bun, dar oare în Fiinţa de Aici vom aşeza un astfel de Suflet în care se află aceste raţiuni formatoare? Răspund că pe aceste /raţiuni/ nu le-am numit corpuri, dar, fiindcă raţiunile sînt asociate corpului şi producerii de corpuri, le-am plasat în calitatea de Aici.

Considerînd Fiinţă senzorială ceea ce e alcătuit din toate /calităţile/ amintite, nu vom aşeza deloc în ea o Fiinţă incorporală. Afirmînd însă că toate calităţile sînt incorporale, am enumerat în /Suflet?/ afecte care s-au înclinat înspre Aici şi raţiuni care aparţin unui Suflet particular. Căci afectul e divizat în două: în obiectul în legătură cu care este, şi în subiectul în care se află – Sufletul; am acordat calităţii că nu e corporală, deşi se află în legătură cu corpul. Însă Sufletul nu mai e atribuit Fiinţei de Aici, fiindcă am dat deja calităţii afectarea sa legată de corp. Gîndit fără afectare şi raţiune formatoare, am atribuit Sufletul locului /inteligibil/ de unde este, nelăsînd deloc Aici vreo Fiinţă inteligibilă de orice fel.

17. Dacă astfel par să stea lucrurile, trebuie divizate /calităţile/: unele sînt ale Sufletului, altele sînt corporale, ca fiind calităţi ale corpului. Iar dacă cineva vrea ca toate Sufletele să fie Acolo, este posibil să divizăm calităţile de Aici cu ajutorul senzaţiilor: unele

107 *Republica*, 525a.
108 *Cf.* SVF III.280.

sosesc prin ochi, altele prin urechi, altele prin tact, altele prin gust ori miros. /Şi în continuare trebuie divizat/, dacă există unele diferențe ale acestor /calități/ – culorile pentru privire, sunetele pentru auz, cît şi pentru celelalte senzații. Sunetele, în măsura în care sînt calitativ determinate, sînt plăcute, aspre, moi.

Dat fiind că divizăm prin calități diferențele asociate Ființei, activitățile şi acțiunile frumoase şi urîte şi, în general, de acest fel – cantitatea /contribuie/ sau de puține ori, sau niciodată la diferențele care produc speciile – cît şi /divizăm/ cantitatea prin calitățile proprii ei, ar exista o dificultate de a şti în ce fel s-ar putea diviza şi calitatea după specii, de ce fel de diferențe se poate cineva folosi şi provenite de la ce fel de gen. Căci ar fi absurd ca /diferența sa/ să fie asemănătoare cu sine, ca şi cînd cineva ar numi diferențele Ființei din nou Ființe. Prin ce, aşadar, să divizăm albul şi negrul? Prin ce culorile în general? /Să le diferențiem/ de calitățile gustative şi tactile?

Dar dacă /diferențele/ acestea /sînt date/ de diferite organe de simț, diferența nu e în subiecte. Dar în ce fel /se diferențiază/ proprietățile asociate aceleaşi senzații? Dacă se diferențiază, fiindcă există un aspect comasator al ochilor şi unul distingător, unul comasator şi distingător al limbii, trebuie să avem dificultăți în legătură cu afectările însele, dacă acestea sînt nişte comasări şi distingeri.

Apoi /Aristotel/ nu a precizat prin ce se diferențiază /senzațiile/. Iar dacă cineva ar spune că /senzațiile/ se diferențiază prin *ceea le stă în putință* – şi nu e absurd „prin ceea ce le stă în putință“[109] – trebuie probabil spus următorul lucru: că entitățile invizibile, de exemplu ştiințele, trebuie diferrențiate prin *ceea ce le stă în putință.* Dar /afectările/ acestea fiind senzoriale, din ce cauză trebuie diferențiate pornind de la efectele pe care le produc? În ştiințe, făcînd diferențe prin ceea ce le stă în putere şi, în general, deosebind prin puterile Sufletului că ele sînt diferite pornind de la efectele pe care le produc, putem în mod rațional să concepem diferențele lor, văzînd nu numai în legătură cu ce sînt, dar şi rațiunile lor. Sau vom putea examina artele prin rațiunile şi tezele lor, dar în ce fel /vom putea examina/ calitățile asociate corpului? Răspund că şi acolo, în cazul rațiunilor diferite, cineva ar putea cerceta în ce fel

[109] Aristotel, *Categorii*, 8, 9a

ele sînt diferite între ele. Căci albul apare că e diferit de negru. Dar cercetăm prin ce anume.

18. Însă toate aceste dificultăți arată că trebuie căutate diferențele celorlalte /calități/, prin care le vom separa pe fiecare unele de altele, *dar că e imposibil şi irațional de căutat diferențele diferențelor*. Căci nu e posibil să avem nici Ființe ale Ființelor, nici cantități ale cantităților, nici calități ale calităților, nici diferențe ale diferențelor.

Ci e necesar, acolo unde se poate, /să facem distincții/ prin lucrurile exterioare, prin cele care produc /efectele/, sau ceva asemănător. Dar acolo unde nici măcar acestea nu există, precum la distingerea între galben-verde şi ocru, de vreme ce se afirmă /că ele aparțin/ albului şi negrului[110], ce s-ar putea spune? Că sînt diferite, senzația sau Intelectul o vor spune; şi nu vor da o explicație – senzația – fiindcă rațiunea nu-i aparține, ci doar produce diferite indicații; iar Intelectul, fiindcă în cele ale sale se foloseşte pretutindeni de intuiții simple şi nu de rațiuni, încît despre fiecare lucru spune că „asta e asta“ şi „cealaltă e cealaltă“. Şi există o alteritate în mişcările sale care diferențiază pe ceva de celălalt şi care nu are nevoie, ea însăşi, de alteritate.

Aşadar, oare calitățile ar putea deveni toate diferențe, sau nu? Albeața şi în general culorile, senzațiile tactile şi gustative ar putea deveni diferențe pentru alte lucruri, fiind şi specii, dar în ce fel /pot deveni diferențe/ gramatica şi muzica? Sau /pot face asta/ prin faptul că există Suflet bun la gramatică, şi Suflet bun la muzică şi cel mai mult /s-ar întîmpla/, dacă ar fi astfel prin natură, încît să devină şi *diferențe specifice.*

Iar dacă ar exista o diferență, ea ar fi sau din acest gen, sau şi din altul. Iar dacă ar fi din acelaşi gen /cu subiectul asupra căruia se aplică/, /ar fi diferența speciilor/ din acelaşi gen, precum calitățile calităților. Într-adevăr, virtutea e o anumită stare permanentă, iar viciul o alta de un alt fel, astfel încît diferențele dispozițiilor, care sînt calități, sînt calități /la rîndul lor/. Afară doar dacă cineva n-ar spune că starea permanentă fără diferență nu e calitate, şi că diferența produce calitatea.

---

[110] Aristotel, *De sensu*, 4, 442a; *Categorii*, 10, 12 a.

Dar dacă dulcele e folositor şi amarul – vătămător, le diferențiezi prin relația /față de sănătate/, nu prin calitate. Dar ce se întîmplă, dacă „dulcele e dens“, iar „amarul e rarefiat“? Probabil că „dens“ spune nu ce era dulce, ci cărui subiect i se aplică dulceața; şi la fel în cazul amarului. Astfel încît trebuie să cercetăm dacă diferența e pretutindeni o calitate a non-calității, după cum Ființa nu e /o diferență/ a Ființei, nici cantitatea nu e o diferență a cantității.

Răspund că cinciul se diferențiază de trei prin doi. Sau îl *depăşeşte* cu doi, însă nu se spune „se diferențiază“. Cum s-ar putea diferenția prin doiul care e inclus în trei? Însă nici mişcarea nu s-ar putea diferenția de mişcare prin mişcare, nici în alte cazuri nu s-ar putea descoperi aşa ceva. În cazul virtuții şi al viciului, trebuie luat întregul în raport cu întregul şi în acest fel ele se vor deosebi prin ele. Iar cît priveşte faptul de a fi din acelaşi gen, al calității, şi nu din altul, dacă cineva ar diferenția /virtuțile şi viciile/ prin faptul că una se referă la plăceri, alta la mînie, alta la obținerea rezultatului, şi dacă astfel s-ar accepta că s-au făcut bune distincții, ar fi limpede că e posibil ca diferențele să fie şi non-calități.

19. Aşa cum a apărut, trebuie aranjați în baza calității şi cei definiți calitativ, în măsura în care calitatea are a face cu ei, fără să-i luăm în considerație pe ei înşişi, ca să nu fie două categorii; ci, urcînd de la ei spre /calitate/ față de care ei sînt definiți calitativ.

Iar non-albul, dacă semnifică o altă culoare, e calitate. Dar dacă e numai negație, nu ar fi nimic [lucru sau enumerare], decît doar un sunet, sau un nume, sau o definiție a lucrului căruia cuvîntul i se atribuie. Dacă e sunet, e o mişcare; dar dacă e nume sau definiție, e o relație în măsura în care acestea semnifică. Iar dacă nu există numai enumerarea lucrurilor pe genuri, ci trebuie să /fie enumerate/ şi cele desemnate şi cele care semnifică, /spunînd/ cărui gen îi aparține fiecare termen care semnifică, vom spune că unii termeni sînt puşi numai ca indicînd, alții /cei negativi/, ca să-i suprime.

Însă este probabil mai bine să nu numărăm laolaltă negațiile /printre calități/, de vreme ce nu numărăm laolaltă afirmațiile din pricina caracterului lor compus. Dar ce vom spune despre privațiuni? Dacă sînt calități noțiunile pentru care ele sînt privațiuni, atunci şi ele sînt calități, de exemplu „ştirb“ sau „orb“. Dar „gol“, „îmbrăcat“ nu sînt nici ele calități, ci mai degrabă cad în categoria

posesiei. Ele se află deci într-o raportare față de altceva. Însă afectarea, pe de o parte, cea aflată în momentul suportării nu mai e calitate, ci o mişcare. Pe cîtă vreme afectarea, cînd ceea ce a suportat e în trecut şi cînd posedă afectul permanent, e o calitate. Dacă n-ar mai avea afectarea, dar s-ar zice că a suportat-o în trecut, înseamnă că s-a mişcat, ceea ce e totuna cu „a fost în mişcare".

Dar trebuie gîndită numai mişcarea, eliminînd timpul. Căci nu se cuvine deloc să i-l adăugăm pe „acum".

Iar pe „bine" şi alte /calificative/ de acest fel trebuie să le readucem la o singură noțiune, cea a genului. Trebuie însă cercetat dacă trebuie readus la calitate „a se înroşi", dar nu şi culoarea „roşu la față". Căci „a se face roşu" pe drept nu trebuie readus la calitate, căci el e afectare sau, în general, mişcare. Iar dacă nu se mai „înroşeşte", ci deja este roşu, de ce nu este un ins determinat calitativ? Căci cel definit calitativ nu este /definit/ prin intermediul timpului – (Sau prin intermediul a ce fel de timp să-l definim?), ci e definit prin ceva care e aşa şi aşa şi, spunînd că e roşu, apreciem că e într-un anume fel. Sau /altfel/ vom numi calități numai stările permanente, dar nu şi dispozițiile /trecătoare/. Şi nu cel care se încălzeşte va fi atunci „cald" /în sensul de calitate/, nici cel care se îmbolnăveşte nu va fi bolnav.

20. Trebuie însă văzut dacă nu cumva pentru orice calitate există o alta contrară. Într-adevăr şi intermediarul pare, în cazul virtuții şi viciului, să fie contrar extremelor.[111] Însă în cazul culorilor, /nuanțele/ intermediare nu sînt astfel /contrare extremelor/.[112]

Dacă, prin urmare, aşa stau lucrurile, fiindcă termenii intermediari sînt amestecuri ale termenilor extremi, ar trebui să nu divizăm /totul/, ci /să divizăm culorile/ în alb şi negru, iar pe celelalte /să le considerăm/ combinații. Sau facem opoziții prin aceea că se vede o anume /culoare/ dintre cele intermediare, deşi ea provine din combinare. Sau /divizăm/ fiindcă termenii contrari nu doar sînt diferiți, *ci şi sînt diferiți în cea mai mare măsură.*

Însă există riscul ca „a fi diferit în cea mai mare măsură" să fie conceput în /cazul/ aşezării acestor intermediari. Or, dacă cineva

---

[111] Bine-cunoscuta teorie a lui Aristotel din *Etica nicomahică*, II, 5, 1106b.
[112] Aristotel, *Categorii*, 8, 10b.

ar suprima acest aranjament, prin ce anume va mai defini „în cea mai mare măsură". Răspund că prin aceea că griul e mai aproape de alb decît e negrul /de alb/. Iar acest lucru e indicat de vedere şi la fel şi în cazul gusturilor, al senzaţiilor tactile – amar-dulce, cald-rece – nici unul dintre membrii perechii respective nu e intermediar.

Dar e limpede că ne-am obişnuit să concepem astfel lucrurile. Însă probabil că cineva ar putea să nu fie de acord: /ar spune că/ albul, galbenul şi oricare altă culoare în raport cu oricare alta e cu totul diferită şi că, fiind calităţi diferite, /aceste culori/ sînt contrare. Căci contrarietatea lor nu se datorează existenţei unor intermediari, ci acestui lucru /(diferenţei înseşi)/. Nimic, în fapt, nu se dispune între boală şi sănătate. Răspund că /sînt contrare/, fiindcă efectele rezultate din ele presupun cea mai mare depărtare. Însă în ce fel vorbim de „cea mai mare depărtare", dacă nu există depărtări mai mici în cazul termenilor medii?

Nu se poate vorbi despre „cea mai mare depărtare", aşadar, în cazul sănătăţii şi bolii. Prin altceva trebuie deci definit contrariul, nu prin „cea mai mare depărtare". Dar dacă /îl vom defini/ prin „mare", dacă „mare" este spus în loc de „mai mult" în raport cu „mai puţin", din nou termenii fără intermediar vor scăpa de definiţie. Dar dacă spunem pur şi simplu „mult", fiind de acord că fiecare natură se distanţează „mult" /de o alta/, /e clar că/ nu măsurăm distanţa cu „mai mult", dar rămîne de cercetat atunci în ce fel este contrariul.

Oare /calităţile/ care posedă o anumită asemănare – nu mă refer la cea dată de gen, nici în general de cea cauzată de faptul că e amestecată cu altele, de exemplu, cu formele lor – fie mai mare, fie mai mică, nu sînt contrare, ci sînt contrare cele la care nu există nimic identic conform cu specia? Şi trebuie adăugat: în genul calităţii /să se întîmple această opunere/. *De aici rezultă că şi cele fără intermediari aparţin contrariilor, cînd nu există nimic care să le asemene*, neexistînd alte /calităţi/ care, ca să spunem aşa, să aibă ceva din ambele şi să posede o asemănare între ele, iar în alte cazuri numai unele nu au această /asemănare/. Dacă e aşa, culorile la care există o comuniune nu pot fi contrare. Şi nimic nu se va opune ca nu orice /culoare/ să fie contrară oricărei /culori/, dar una va putea să fie contrară alteia în acest sens, şi la gusturi la fel.

Aceste dificultăţi s-au prezentat în acest fel.

Însă în legătură cu „mai multul“, a părut că el există în cele care participă – dar la Sănătatea în sine, Dreptatea în sine s-a ivit o dificultate. Într-adevăr, dacă fiecare dintre acestea are o extensie <πλάτος> /conceptuală/, trebuie să li se dea acestora şi o condiție permanentă. Dar Acolo fiecare /parte/ e întregul şi nu posedă „mai mult“.

21. Pentru a şti dacă mişcarea trebuie considerată un gen, astfel ar trebui reflectat: mai întîi, /ar trebui aflat/ dacă nu se cuvine redusă la un alt gen; apoi, dacă nu există nimic deasupra ei care să-i fie predicat în esență; apoi, dacă acceptînd multe diferențe, produce specii.

La ce gen o vei reduce? Însă ea nu e nici Ființă, nici calitate a lucrurilor care o posedă. Nu poate fi redusă nici la categoria facerii – căci şi în a fi afectat sînt multe mişcări – nici la categoria afectării, fiindcă multe mişcări sînt faceri. Dar facerile şi afectările /se pot reduce/ la mişcare.

Nici la categoria relației /nu ar putea fi redusă/, cu argumentul că mişcarea e a unui lucru şi nu e în sine. Căci în acest fel şi calitatea s-ar putea include în genul relației, fiindcă ea e calitate a unui lucru şi într-un lucru. Iar cantitatea – la fel. Dar, dacă /e aşa/, fiindcă existînd acele entități anume, chiar dacă aparțin altuia, în măsura în care *sînt*, una e declarată calitate, iar cealaltă cantitate /şi nu relație/, în acelaşi mod trebuie văzut ce este mişcarea în sine, chiar dacă ar aparține unui subiect, deoarece ea este ceva înainte de a aparține unui subiect.

În general, trebuie considerat relație nu ceea ce este /mai întîi/, apoi ceea ce aparține altuia, ci acel „ceva“ pe care îl generează dispunerea, fără să existe nimic altceva în afara dispunerii, în măsura în care se vorbeşte despre el. De exemplu, „dublul“ în măsura în care e numit „dublu“ ia naştere şi ființă în comparația cu lungimea de un cot; nefiind gîndit înainte de acest act în faptul de a fi comparat cu altceva, a putut să fie numit „dublu“ şi să fie aceasta. Ce este atunci acest lucru, care, deşi aparține altuia, este /întîi/ „ceva“ ca să aparțină apoi şi altuia, precum calitatea, cantitatea şi Ființa?

Răspund că mai întîi trebuie gîndit că înaintea sa /a mişcării/ nu există nimic predicat /despre ea/ ca gen /al său/. Iar dacă cineva ar susține că transformarea există înaintea mişcării, mai întîi fie

le identifică, fie, spunînd că /transformarea/ e gen, va crea un alt gen diferit de cele anunțate înainte. Apoi e clar că va considera mişcarea o specie şi va opune o altă /specie/ mişcării, numind-o probabil şi pe aceea devenire, transformare, dar nu mişcare. Din ce pricină devenirea nu e mişcare? Dacă /nu e mişcare/ fiindcă ceea ce devine nu există încă, iar mişcarea nu are de-a face cu neființa, devenirea desigur nu ar putea fi nici transformare. Dar dacă /nu e mişcare/ fiindcă devenirea nu e altceva decît o schimbare şi o creştere, fiindcă există devenire atunci cînd unele lucruri se schimbă şi cresc, se iau în considerație cele de dinaintea devenirii.

Într-adevăr, faptul de a deveni şi devenirea nu se află în schimbarea pasivă, precum „a se încălzi" sau „a se albi" – cînd apar acestea, este posibil să nu fi apărut încă devenirea ca atare, ci numai să apară ceva, adică faptul de a fi schimbat – ci atunci cînd un animal sau o plantă ar căpăta o formă specifică.

Dar cineva ar putea spune că revine mai curînd schimbării decît mişcării să fie considerată specie, fiindcă faptul schimbării vrea să indice ceva apărut în loc de altceva, în vreme ce faptul mişcării conține şi trecerea ce nu iese din ceea ce e propriu, precum mişcarea locală. Dar, dacă nu asta intenționează, /trebuie socotit că/ învățarea şi cîntatul la liră sînt mişcare sau în general, sau pornind de la o stare obişnuită. Încît mai degrabă decît mişcarea ar fi specie schimbarea care scoate /ceva/ dintr-o stare.

22. Fie gîndit ca identic /cu mişcarea/ faptul schimbării deoarece consecința mişcării e altceva. Ce trebuie atunci să numim mişcare?

Fie atunci mişcarea, ca să spunem sumar, *drumul de la virtualitate la acel lucru despre care spunem că e în virtualitate.* Într-adevăr, ceva e în virtualitate, fiindcă ar ajunge la o formă anume, precum statuia în virtualitate, altul e în virtualitate fiindcă ar ajunge la o activitate, precum faptul plimbării. Cînd primul ar avansa înspre statuie, *avansul e mişcare,* dar cînd cineva se plimbă, *faptul plimbării însuşi e mişcare.* Iar dansul în cazul celui capabil să danseze, atunci cînd dansează, /e mişcare/. Însă în cazul unei anume mişcări care conduce la statuie apare o altă formă pe care a produs-o mişcarea, pe de altă parte, ceea ce luat ca formă simplă a virtualității, dansul, nu lasă nimic după sine, odată ce s-a oprit mişcarea. Încît nu ar fi o absurditate, *dacă cineva ar spune că mişcarea e o formă „trează" opusă celorlalte forme statice,* în măsura în care ele persistă, în vreme

ce ea – nu, şi că e cauză pentru celelalte forme, atunci cînd după ea apare ceva.

Iar dacă cineva ar numi aceasta despre care vorbim acum şi „viaţă“ a corpurilor, mişcarea aceasta trebuie considerată omonimă cu mişcările Intelectului şi ale Sufletului.

Iar că mişcarea e un gen s-ar putea nu mai puţin convinge cineva şi din faptul *că nu e uşor, ba chiar e imposibil să o concepi printr-o definiţie.*

Dar în ce fel mişcarea e o formă, atunci cînd mişcarea se face spre mai rău sau cînd e în general o mişcare pasivă? Sau e la fel ca atunci cînd încălzirea de la soare face să crească unele lucruri, pe altele dimpotrivă, iar mişcarea are ceva comun şi identic în ambele situaţii, însă posedă o diferenţă aparentă din punctul de vedere al subiectelor.

Atunci, însănătoşirea şi îmbolnăvirea sînt acelaşi lucru? Răspund că în măsura în care sînt mişcare – da, sînt acelaşi lucru. Dar prin ce se vor deosebi? Oare prin subiecte sau prin altceva? Dar despre aceasta, pe mai tîrziu, cînd vom cerceta schimbarea. Acum trebuie cercetat ce este identic în orice mişcare. Căci în acest fel ea ar putea fi un gen.

Răspund că ar putea fi considerată ca avînd multe sensuri şi va fi în acest sens /gen/, precum dacă /am considera/ ceea-ce-este /ceva/. Şi s-a vorbit despre dificultatea că e necesar probabil ca tot atîtea, cum ar veni, forme să existe, cîte mişcări conduc la ceea ce e conform naturii sau acţionează în lucrurile conform naturii, dar că deplasarea spre ceea ce e împotriva naturii trebuie considerat analog cu lucrurile spre care el conduce.

Dar ce este comun în cazul schimbării, al creşterii, al generării, al celor contrare acestora, cît şi al transformării locale, în măsura în care toate acestea sînt mişcări? Răspund că fiecare /lucru/ nu e în aceeaşi /condiţie/ în care era înainte, nici nu se opreşte, nici nu e într-un repaos total, ci, în măsura în care mişcarea e prezentă, posedă o deplasare spre altceva, şi că alteritatea /sa/ nu rămîne în aceeaşi condiţie. Căci mişcarea piere atunci cînd nu există un altul diferit /spre care ea să conducă/. De aceea alteritatea nu se află în faptul de a fi apărut /la un moment dat ceva/ şi a sta locului în ceva diferit, ci este *alteritate eternă.*

De aceea timpul e mereu altul, fiindcă mişcarea îl creează. Căci fiind măsurată /prin timp/, mişcarea nu stă locului. Prin urmare,

/timpul/ fuge împreună cu ea, ca şi cînd ar călători pe mişcarea care îl poartă. Însă comun tuturor /mişcărilor/ este faptul că /mişcarea/ este o înaintare şi o deplasare de la virtualitate/capacitate şi de la cel capabil /de ceva/ înspre actualizare/activitate. Căci orice lucru care se mişcă potrivit cu orice mişcare, ajunge la mişcare *fiind înainte capabil să facă sau să îndure această /mişcare/.*

23. Or, mişcarea asociată cu lucrurile senzoriale fiind indusă de un altul diferit, scutură, goneşte, trezeşte şi împinge lucrurile care participă la ea, încît acestea să nu doarmă şi să nu rămînă în identitate, pentru ca prin neodihnă şi, cum ar veni, prin această multiplă activitate, ele să fie ținute laolaltă de o imagine de viață /autentică/.

Dar nu trebuie considerat că mişcarea este totuna cu corpurile mişcate. Într-adevăr, nu picioarele sînt plimbarea, ci activitatea asociată picioarelor care provine din capacitate. Capacitatea fiind însă invizibilă, e necesar să vezi numai picioarele în activitate, nu picioarele pur şi simplu, de parcă ar fi în repaos, ci deja laolaltă cu altceva – invizibil acesta – dar fiindcă e cu altceva, e văzut în context prin aceea că picioarele ocupă mereu un alt loc şi nu sînt în repaos.

Aşadar, în cine se află mişcarea, cînd ea mişcă pe un altul şi cînd se îndreaptă spre activitate pornind de la capacitatea imanentă? Oare în cel care mişcă? Şi cum va participa /la mişcare/ cel mişcat şi care îndură /mişcarea/? Sau este în cel mişcat? De ce ea nu stă locului după ce a sosit? Răspund că nu trebuie nici ca /mişcarea/ să fie separată de cel care o face, nici să fie în el, ci din el şi spre acela /pus în mişcare/, dar să nu fie tăiată /de cel care mişcă/ fiind în acela /care e mişcat/, ci să treacă de la unul spre celălalt, *precum o suflare* se duce spre un altul. Cînd, aşadar, capacitatea de a mişca este /capacitatea/ de plimbare, pentru a spune aşa, ea împinge şi face pe un altul să-şi schimbe mereu locul; cînd ea este de încălzire, încălzeşte. Şi atunci cînd capacitatea, preluînd materie, clădeşte în natură, există creştere, dar cînd o altă capacitate suprimă, există micşorare, cînd cel care poate să îndure suprimarea e micşorat. Iar cînd natura care generează ar fi activă, există naştere, dar, cînd aceasta este incapacitată şi ar avea putere capacitatea de nimicire, avem nimicire, nu în lucrul deja generat, ci în cel care e în proces /de devenire/. Şi însănătoşirea soseşte potrivit cu aceleaşi /prin-

cipii/, atunci cînd acționează capacitatea în stare să producă sănătate şi cînd ea e dominantă, în vreme ce capacitatea contrară produce efecte contrare. Astfel încît se întîmplă ca mişcarea să fie determinată calitativ şi să fie determinată şi proprietatea mişcării nu numai în raport cu lucrurile în care ea se află, dar şi în raport cu cele din care provine şi prin care se realizează.

24. În privința mişcării locale, dacă deplasarea în sus este contrară celei în jos şi dacă mişcarea circulară se deosebeşte de cea rectilinie, în ce fel e diferența, de exemplu, între a arunca deasupra capului şi a arunca sub picioare? Căci capacitatea care împinge e una singură, afară doar dacă cineva nu ar spune că mişcarea care împinge în sus este una, iar deplasarea în jos în raport cu cea în sus ar considera-o diferită, şi mai ales dacă s-ar mişca în mod natural, în caz că una ar fi uşorul, iar cealaltă greul. Numai că e comun şi identic faptul deplasării înspre *locul natural*, încît există şansa ca aici să apară diferența în raport cu cele exterioare.

În cazul mişcării rectilinii şi a celei în cerc, dacă, precum se aleargă pe o linie dreaptă, s-ar alerga şi în cerc, în ce fel fiecare mişcare e diferită? Răspund că /diferența/ e în raport cu figura deplasării, afară doar dacă cineva nu ar socoti mişcarea circulară ca fiind amestecată /cu repaos/, dat fiind că ea nu e cu totul mişcare şi nici nu iese cu totul /din locul său/. Se pare însă, la modul general, că mişcarea locală e unică, primind diferențe după lucrurile exterioare.

25. Trebuie cercetat în ce fel se petrec comasarea şi disoluția. Oare ele sînt mişcări diferite de cele amintite mai sus – naşterea şi nimicirea, creşterea şi pieirea, de mişcarea locală, de schimbare, sau trebuie reduse la acestea, sau trebuie considerate unele dintre acestea comasări şi disoluții?

Dacă comasarea este adăugarea unui lucru la altul şi apropierea /lor/ iar /disoluția/, invers, e întoarcerea înapoi, ele ar putea fi numite mişcări locale, spunîndu-se că, într-un caz, două lucruri se mişcă spre o unitate, sau /în celălalt caz/ că se îndepărtează unele de celelalte. Dar, dacă ele desemnează o anumită contopire, un amestec şi o constituire ducînd de la o unitate la alta, care a apărut în faptul constituirii, dar nu e deja un lucru constituit, la ce fel de mişcări din cele amintite ar putea fi reduse acestea?

La început va fi mişcarea locală, dar ceea ce i s-ar adăuga ar fi diferit, după cum s-ar putea constatata că mişcarea locală vine înaintea creşterii, *dar că i se adaugă mişcarea după cantitate.* În acest fel şi aici are prioritate mişcarea locală, urmează însă nu în mod necesar comasarea sau dizolvarea, ci apărînd o legătură, s-a produs o comasare a părţilor care s-au întîlnit, dar separîndu-se în întîlnire, ele s-au desfăcut. În multe cazuri mişcarea locală ar interveni mai tîrziu şi în cazul celor care se dizolvă, sau s-ar petrece simultan cu un alt proces asociat corpurilor care se dizolvă, conceput nu potrivit cu mişcarea locală; şi în comasare e un alt proces şi o constituire, cînd celălalt proces urmează mişcării locale.

Dar oare aceste /mişcări/ trebuie considerate în sine, *iar schimbarea trebuie redusă la ele*? Căci atunci cînd ceva devine dens, s-a schimbat. Aceasta e totuna cu „s-a comasat". Devenind rarefiat, iarăşi s-a schimbat şi /rarefierea/ e totuna cu „s-a dizolvat". Cînd vinul şi apa se amestecă, a rezultat altceva decît era fiecare mai înainte. Aceasta este o comasare care a produs schimbarea /calitativă/. Sau trebuie spus că şi aici comasările şi dizolvările vin înaintea altor schimbări, *dar că acelea sînt diferite de comasări şi de dizolvări.* Şi nici celelalte schimbări /calitative/ nu sînt de acest fel, nici rarefierea şi condensarea nu sînt cu totul comasare şi dizolvare, sau provenite din acestea. *Căci în felul acesta s-ar putea accepta şi vidul!*[113]

Şi în ce fel să explicăm negreala şi albeaţa /în termenii comasării şi dizolvării/? Căci, dacă sînt îndoieli aici, se elimină mai întîi culorile şi probabil calităţile, sau cel puţin pe cele mai multe, mai curînd însă pe toate. Căci dacă orice schimbare pe care o numim „transformare calitativă" *ar fi considerată comasare şi dizolvare, ceea ce apare – calitatea – nu mai e nimic, ci doar o situare apropiată sau despărţită*[114]; şi apoi în ce fel sînt comasări a învăţa /de la cineva/ şi a fi învăţat /de cineva/?

26. Trebuie deci cercetat despre acestea şi investigat iarăşi despre mişcările considerate după specii, de exemplu, în cazul mişcării

[113] Armstrong (VI, 1, p. 260) comentează că „aceasta este o reducere la absurd". Într-adevăr, platonicienii, ca şi peripateticienii nu acceptau vidul. Atomiştii şi epicureii îl acceptau în interiorul lumilor, iar stoicii – în afara Cosmosului pe care îl numeau şi Întreg, dar în interiorul Totului.

[114] Este exact ceea ce presupunea fizica atomistă pe care Plotin o respinge.

locale, dacă nu /trebuie deosebită/ în mişcare în sus şi în jos, în linie dreaptă şi în cerc, ceea ce s-a arătat creator de probleme; sau /dacă trebuie divizată/ în mişcarea însufleţitelor şi neînsufleţitelor – căci nu e asemănătoare mişcarea acestora – şi iarăşi acestea /trebuie divizate/ în mişcare cu picioarele, înot şi zbor. Sau, probabil că s-ar diviza în cazul fiecărei specii în /mişcare/ naturală şi mişcare împotriva naturii. Aceasta înseamnă că diferenţele mişcărilor nu sînt din afară.[115] Sau /diferenţele/ produc aceste mişcări şi nu există fără ele. Iar natura pare a fi principiul lor.

Sau /putem să deosebim/ unele mişcări naturale, altele artificiale, altele elective. În mod natural sînt creşterile, nimicirile; artificiale sînt a clădi, a construi o navă; cele care presupun alegere – a cerceta, a învăţa, a avea activitate politică, în general, a vorbi şi a acţiona. În legătură cu creşterea şi generarea /trebuie deosebit între cele/ conform naturii şi împotriva naturii, sau în general, /trebuie deosebit între ele/ după subiectele /mişcării/.

27. Ce trebuie însă spus despre stare sau repaos (στάσις) care este opusă mişcării? Oare şi aceasta trebuie considerată un gen, sau trebuie redusă la unul dintre genurile amintite mai sus? E mai bine probabil ca, acordîndu-se celor de Acolo *starea*, să căutăm Aici *repaosul* (ἠρεμία).

Aşadar, trebuie cercetat despre repaos, mai întîi ce anume este. Şi, dacă ar apărea a fi identic cu starea, nu e justificat ca ea să fie căutată Aici, cînd nimic nu stă locului, ci acel lucru care pare că stă se foloseşte (în realitate) de o mişcare mai lentă. Dar dacă vom afirma că repaosul este ceva diferit de stare prin aceea că starea se referă la ceea ce e cu totul imobil, în vreme ce repaosul se referă la ceea ce stă locului, dar e menit prin natură să se mişte, atunci cînd nu se mişcă, dacă se susţine că *a fi în repaos* înseamnă *a intra în repaos*, atunci /se afirmă/ că mişcarea încă nu a încetat, ci s-a oprit /un timp/.

Dar dacă ne referim la /starea/ care nu mai are de-a face cu ceea ce se mişcă, mai întîi trebuie cercetat dacă există Aici ceva care să nu se mişte. Iar dacă nu e posibil ca ceva să se mişte prin toate mişcările, ci trebuie să nu se mişte prin anumite mişcări,

---

[115] Deoarece natura este un principiu interior.

pentru ca să se poată şi spune că acest lucru particular este cel în mişcare, în ce alt fel trebuie desemnat cel care nu are mişcare locală, ci e în repaos în raport cu această mişcare, decît că *nu se mişcă?* Aşadar, repaosul va fi o negaţie a mişcării. Dar aceasta /negaţia/ nu se află în gen. E în repaos nu în raport cu altceva decît cu această mişcare, de exemplu, cu cea locală. Deci /repaosul/ afirmă această suprimare /a mişcării locale/.

Dar dacă cineva va spune: de ce să nu afirmăm că mişcarea este negaţia stării? Fiindcă – vom spune – mişcarea soseşte aducînd *ceva* şi este *altceva care acţionează*, de exemplu împingînd subiectul, acţionînd în nenumărate feluri asupra şi nimicindu-l, în vreme ce repaosul oricărui lucru nu e nimic în afara acestui lucru, ci desemnează numai, că /lucrul/ nu are mişcare.

Atunci de ce nu afirmăm că şi în cazul inteligibilelor starea e negaţia mişcării? Răspund că nu se poate ca starea să fie suprimarea mişcării, fiindcă ea nu există atunci cînd încetează mişcarea, ci existînd mişcarea, există şi starea. Şi starea Acolo nu constă în aceea că /există Acolo un lucru/ menit prin natură să se mişte, chiar dacă nu se mişcă /în momentul respectiv/, ci, în măsura în care starea s-a instalat, /un lucru inteligibil/ stă, iar în măsura în care se mişcă, se mişcă etern. De aceea, el stă prin stare şi se mişcă prin mişcare.

Aici însă, un lucru se mişcă prin mişcare, dar, cînd e absentă /mişcarea/, e în repaos fiind lipsit de mişcarea care îi e menită.

Apoi trebuie să vedem ce este starea însăşi şi anume în felul următor: atunci cînd cineva se îndreaptă de la boală la sănătate, el se însănătoşeşte. Ce formă a repaosului anume vom opune acestei însănătoşiri? Dacă îi opunem provenienţa, boala, nu este stare; dacă îi opunem direcţia, sănătatea, ea nu e identică cu starea. Iar dacă cineva va spune că sănătatea şi boala sînt o anumită stare, va afirma că sănătatea şi boala sînt forme ale stării – ceea ce e absurd. Iar dacă sănătăţii i-a revenit accidental starea, înaintea stării sănătatea nu va fi sănătate? Despre acestea însă fiecare să judece cum crede.

28. S-a afirmat că *a face* şi *a fi afectat* trebuie numite mişcări; şi este posibil ca unele mişcări să fie absolute, altele să fie numite faceri, altele – afectări.

Şi despre celelalte genuri amintite /s-a arătat/ că /se reduc/ la acestea.

Şi despre relație /s-a arătat/, că e o relaționare a ceva față de altceva şi că ambele merg împreună şi simultan /în relație/. Dar relația, cînd ea e produsă de o conformare a Ființei, nu va fi relație în măsura în care e Ființă, ci doar atîta cît e parte a ceva – de exemplu mînă sau cap – sau e cauză, sau principiu, sau element. Dar şi relațiile se pot diviza, aşa cum au fost divizate de cei vechi – unele ca fiind producătoare, altele ca măsuri, altele ca legate de exces şi lipsă, altele în general separînd prin asemănare şi diferențe.[116]

Acestea fie zise despre aceste genuri.

[116] Aristotel, *Metafizica*, V, 15, 1020b.

DESPRE ETERNITATE ŞI TIMP

45, III. 7

Tema

Plotin susține raportul platonician dintre timp şi eternitate: primul este „imaginea mobilă“ a celei de-a doua şi respinge diferite teorii – peripateticiene, stoice, epicureice – în privința timpului.

Subiectul

Există numeroase teorii despre eternitate şi timp ale vechilor filozofi, dar ele trebuie cercetate. Eternitatea este o viață simultană în care prezentul, trecutul şi viitorul coincid. Ea se regăseşte la nivelul lui ceea-ce-este /ceva/ – al Intelectului. Deşi, în mod normal noi sîntem în timp, putem contempla şi eternitatea, deoarece avem în noi şi o parte de eternitate. Mai multe definiții ale timpului, date de filozofii mai vechi: timpul este mişcare, sau ceea ce este mişcat, sau un aspect al mişcării. Aceste teorii nu sînt adevărate. Timpul nu este numărul sau măsura mişcării, cum crede Aristotel. Timpul este viața Sufletului, desprins în mod parțial de Intelect. Sufletul şi-a dat sieşi dimensiunea temporalității cînd a creat lumea aceasta.

1. Spunînd că eternitatea şi timpul sînt fiecare ceva diferit şi că una are de a face cu natura eternă, iar timpul cu ceea ce devine şi cu Universul vizibil, socotim că avem de la sine o impresie clară pentru aceste /concepte/ în Sufletele noastre, cum ar veni prin intuițiile concentrate ale gîndului, dat fiind că vorbim mereu despre ele şi le numim în toate ocaziile. Cînd însă încercăm să le verificăm şi, pentru a spune astfel, să ajungem aproape de ele, iarăşi ajungem la încurcătură[1], luînd fiecare /din noi/ alte opinii ale celor vechi despre aceste probleme, probabil că şi pe aceleaşi opinii înțelegîndu-le în chip divers, ne oprim aici şi socotim mulțumitor dacă, fiind întrebați, am putea să spunem părerea acelora. Atunci satisfăcuți, ne îndepărtăm de a mai investiga aceste subiecte.

Trebuie, dar, considerat că unii dintre filozofii vechi şi preafericiți au aflat adevărul[2]; se cuvine totuşi cercetat cine sînt cei care l-au întîlnit cel mai mult şi în ce fel am căpăta şi noi înțelegere despre aceste subiecte.

Mai întîi trebuie investigat în legătură cu eternitatea, anume ce consideră că e ea aceia care stabilesc că ea e diferită de timp. Căci, odată cunoscut fiind ceea ce stă în calitate de *model*, ar deveni limpede şi ceea ce stă ca *imagine* a sa – anume ce spun /platonicienii/ că este timpul.[3] Dar, dacă cineva, înainte de a examina eternitatea, şi-ar reprezenta ce este timpul, ar putea fi posibil şi pentru acesta, care parcurge drumul de Aici într-Acolo prin reamintire,

---

[1] Poate sursa formulei lui Augustin din *Confesiuni*, IX, 14.

[2] Platon este evident, dintre filozofii vechi, cel care, după Plotin, a aflat adevărul.

[3] Platon, *Timaios*, 37d.

să vadă /modelul/ cu care seamănă timpul, dacă e adevărat că acesta posedă o asemănare faţă de eternitate.

2. Prin urmare, ce anume trebuie spus că e eternitatea? Oare este ea însăşi Fiinţa inteligibilă, aşa cum cineva ar declara că timpul este întregul Cer şi întregul Univers? Căci şi această opinie – se spune – au avut-o unii despre timp.[4] Deoarece ne reprezentăm şi gîndim eternitatea ca fiind lucrul cel mai venerabil, dar cel mai venerabil este ceea ce aparţine naturii inteligibile, şi nu putem spune care din două este mai venerabil – Celui care e mai presus /de Fiinţă/ nu-i putem atribui nici măcar eternitatea – cineva ar putea considera *eternitatea şi Fiinţa inteligibilă identice.*

De asemenea, universul inteligibil şi eternitatea sînt ambele cuprinzătoare şi cuprind aceleaşi lucruri. Însă cînd spunem că unele se află în celelalte – în eternitate – şi cînd predicăm despre ele eternul – căci „natura modelului este eternă“[5] – spune /Platon/ – spunem că eternitatea este altceva /decît universul inteligibil/ şi afirmăm că ea e în relaţie cu acela, sau că e în el, sau e prezentă pentru el. Iar faptul că şi una, şi cealaltă sînt auguste nu indică identitatea. Căci probabil că caracterul de august ar putea apărea la unul dintre ele şi de la celălalt. Şi cuprinderea unuia va fi precum a părţilor, dar pentru eternitate întregul va exista simultan, nu ca parte, ci fiindcă toate astfel de /părţi/ îi revin ca fiind eterne.

Dar oare eternitatea trebuie raportată la *starea* de Acolo, aşa după cum Aici timpul trebuie raportat la *mişcare*?[6] În mod verosimil s-ar putea cerceta dacă spunem că eternitatea este identică cu starea, sau dacă nu /e identică cu ea/ în mod absolut, ci cu starea asociată de Fiinţă? Dacă este identică cu starea, mai întîi nu vom spune „stare eternă“, după cum nu spunem „eternitate eternă“. Căci eternul este ceea ce participă la eternitate. Apoi în ce fel va fi mişcarea eternă? În acest sens, ar putea exista şi mişcare statică! Apoi în ce fel conceptul stării posedă în sine eternul? Nu mă refer la cel din timp, ci precum îi gîndim cînd vorbim despre veşnic.

---

[4] Pitagoricienii, după Aristotel, *Fizica*, IV, 10, 218b.

[5] *Ibidem.*

[6] Referinţa este la două dintre „genurile supreme“ din *Sofistul*, la care Plotin s-a referit în tratatul anterior cronologic, *43*, VI.2, 8.

Dar dacă /eternitatea/ este *identică cu starea Ființei*, din nou vor fi exterioare eternității celelalte genuri. Apoi trebuie gîndită eternitatea nu doar în stare, ci și în unitate. Apoi trebuie s-o gîndim și fără extensie, pentru ca să nu fie identică cu timpul. Dar starea nu posedă nici conceptul unității, nici pe cel de non-extensie în sine, în măsura în care e stare. Apoi noi predicăm despre eternitate faptul de „a rămîne în unitate"[7]. Eternitatea ar participa deci la stare, dar nu ar fi starea însăși.

3. Care ar fi atunci acel lucru, potrivit cu care noi spunem că întreg universul de Acolo este etern și veșnic, și ce este veșnicia, fie că ea este identică și același lucru cu eternitatea, fie că eternitatea se spune potrivit cu ea? Oare avem o noțiune cu un singur referent, dar adunată din mai multe /noțiuni/? Răspund că /eternitatea e/ o natură care *fie urmează realitățile de Acolo, fie e unită /cu ele/, fie e văzută în ele, deși una fiind, e toate, are puterea tuturor și e multiplă.*

Și cel care a străbătut cu privirea această putere multiplă, sub un anume aspect, o declară, în calitate de substrat, Ființă, apoi o numește Mișcare, dat fiind că o vede ca viață, apoi /vede/ ca Stare faptul că ea e sub toate aspectele la fel, dar o vede și ca Alteritate și Identitate, deoarece acestea /toate/ sînt împreună o unitate.[8] În acest fel, el le compune iarăși într-o unitate laolaltă, încît să fie o singură viață în acestea, adunînd alteritatea și lipsa de odihnă a activității, și identitatea și gîndirea sau viața care nu sînt niciodată altceva și nu provin din ceva spre altceva, ci sînt ceea ce e la fel și întotdeauna fără extensiune <ἀδιαστάτως>. Văzîndu-le pe toate acestea, el a văzut eternitatea, văzînd viața care stă locului în ea, care are întotdeauna prezent Întregul, și nu acum un lucru, mai apoi altceva, ci are totul simultan, nu ba pe unele lucruri, ba pe altele, ci este *desăvîrșire indivizibilă;* la fel, existînd laolaltă toate /liniile/ la un punct, ele nu avansează ca să curgă, ci el rămîne în identitatea din sine, fără să se schimbe, fiind etern în prezent, fiindcă nimic al său nu a trecut, nici nu se va naște, ci asta fiind – *ceea ce este* /ceva/.

Rezultă că *eternitatea nu este substratul*, ci ceea ce provine din substratul însuși, ca ceva strălucitor conform identității pe care nu o anunță în ceea ce va fi, ci în ceea ce este deja, /anunțînd/ că

[7] *Timaios*, 37d.

[8] Trimitere la *genurile supreme* din *Sofistul* lui Platon, 254d-e.

e astfel şi nu altfel. Şi ce ar mai putea exista posterior pentru ea, care nu este acum? Şi nici nu poate exista ceva posterior care să fie ceea ce ea nu este deja. Căci nu există /moment în trecut/ din care ea va sosi în momentul de acum. Într-adevăr, acela /din „trecut"/ era nu altul, ci chiar aceasta. Şi, dacă nu e cu putinţă să existe ceva pe care ea nu-l are acum, rezultă cu necesitate că nici pe „a fost" nu îl va avea la el. Fiindcă ce anume este ceea ce a fost la ea şi apoi s-a dus? Şi nici pe „va fi" /nu-l posedă/. Rămîne ca ea să fie, în fiinţare, ceea ce este. Aşadar, ceea ce nici nu *a fost*, nici nu *va fi*, ci *este* numai, ceea ce, stînd imobil, îl posedă pe „a fi", deoarece nu se schimbă înspre „va fi", şi nici nu a suferit schimbări – aceasta este eternitatea. Atunci viaţa asociată cu ceea-ce-este /ceva/ în fiinţarea /prezentă/, *toată deodată şi completă,* pretutindeni fără extensie, aceasta este ceea ce căutăm – eternitatea.

4. Nu trebuie să gîndim că /eternitatea/ a sosit accidental din afara naturii inteligibile, ci /eternitatea/ este natura inteligibilă, din ea şi laolaltă cu ea. Căci ea e văzută în Fiinţă de către /natura inteligibilă/, fiindcă şi pe celelalte toate despre cîte spunem că sînt Acolo, cînd le vedem, spunem că toate sînt din Fiinţa /inteligibilă/ şi cu Fiinţa /inteligibilă/. Într-adevăr, cele care sînt în mod primordial trebuie să fie laolaltă cu primele realităţi şi în primele realităţi. De fapt şi frumosul se află în ele şi din ele, şi adevărul e în ele.

Iar unele sînt ca într-o parte a celui ce este întreg, altele însă se află în Întreg, după cum şi acest Întreg autentic nu e adunat din părţi, ci el a generat părţile, *pentru ca în acest fel să fie cu adevărat un întreg.*

Iar adevărul nu este Acolo acord cu altceva, ci /este acord/ al fiecărui /inteligibil/ /cu sine/ însuşi, al cărui adevăr este. Trebuie deci ca acest Întreg autentic, dacă va fi în acest fel întreg, să nu fie numai întreg în sensul în care el este toate realităţile, însă şi ca Întregul să fie astfel încît să nu ducă lipsă de nimic. Iar dacă aceasta e în acest fel, nici nu va exista ceva pentru el /în plus/; căci dacă va exista, aceasta îi lipsea şi nu era întreg.

Iar împotriva naturii ce i-ar putea sosi? Căci el nu e afectat de nimic. Iar dacă nu i-ar putea veni nimic /împotriva naturii/, el nici nu urmează /să fie/, nici nu va fi, nici nu a fost. Dacă vei înlătura de la lucrurile generate pe „va fi", ele ajung să nu existe, deoarece ele dobîndesc neîncetat ceva în plus. Dar dacă celor negenerate

li-l vei adăuga pe „va fi", la ele consecința este alungarea din „jilțul Ființei"[9]. Căci e limpede că „a fi" ar exista la ele nu conatural, dacă ar putea apărea în ceea ce urmează să fie, în faptul de a fi fost, cît și în viitor pe mai tîrziu. Se poate spune că pentru cele generate Ființa este faptul de a aparține generării de la momentul începutului lor, pînă ce ele ar ajunge la ultimul moment al timpului, cînd nu mai există. Aceasta este /pentru ele/ „a fi" și, dacă cineva l-ar înlătura, /e necesar/ ca viața lor să fie alterată, încît și „a fi" pățește același lucru. Și pentru Universul /vizibil/ este nevoie /de viitor/ în vederea căruia va fi în acest fel. De aceea el se îndreaptă spre viitor și nu vrea să stea locului, trăgîndu-l pe „a fi" cu sine, în timp ce face mereu altceva și se mișcă circular dintr-o anumită năzuință de Ființă. În consecință, am aflat și de ce se mișcă /Universul/ care are viitor, îndreptîndu-se spre o existență veșnică.

Or, *nu există năzuință de viitor la realitățile prime și fericite.* Căci ele deja sînt Întregul și ceea ce cumva le servește să trăiască au în întregime. Astfel încît ele nu caută nimic, fiindcă viitorul nu este nimic pentru ele și nici acela în care se află viitorul. Prin urmare Ființa desăvîrșită și întreagă a lui ceea-ce-este /ceva/, nu doar cea din părți, ci și aceea constînd în faptul de a nu mai urma să ducă o lipsă și în cel de a nu i se adăuga nimic care nu a fost – căci nu numai că toate cele-ce-sînt /ceva/ trebuie să fie prezente Totului și Întregului, dar nici /nu trebuie să fie prezent/ nimic din ceea ce cîndva nu a fost – această dispoziție și natură a sa ar fi eternitatea.[10] *Căci eternitatea vine de la „a fi etern"* <αἰὼν ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος>.[11]

5. Dar atunci cînd, dacă mă apropii de *ceva* cu Sufletul, pot să vorbesc despre *acela,* mai degrabă să-l văd în felul în care nimic în general nu s-a întîmplat cu el – dacă totuși are loc așa ceva, el nu este etern, sau nu e ceva în întregul lui etern – oare nu e deja etern, dacă nu i-ar fi imanentă o astfel de natură, încît să crezi despre el că e în acest fel și nu într-altul, încît, dacă iarăși te-ai apropia de el, să-l găsești ca fiind astfel?

---

[9] Platon, *Philebos*, 24d.

[10] Text nu tocmai sigur.

[11] Etimologie fantezistă, bazată pe spargerea cuvîntului αἰών în două părți. *Cf.* Aristotel, *De caelo*, I, 9, 279.

Ce va fi, dacă cineva nu şi-ar putea îndepărta privirea de el, ci fiind împreună cu el, s-ar bucura de natura lui, în stare fiind să facă aceasta datorită unei naturi neostenite? Răspund: cînd a dat el însuşi fuga, va fi pentru totdeauna, fără să se încline în nici un chip, pentru ca să fie asemănător /lui/ şi etern, *privind prin eternitatea din sine eternitatea şi eternul.* Or, dacă cel care e astfel e veşnic şi există etern, cel care nu se înclină deloc spre cealaltă natură, avînd viaţa pe care o are deja întreagă, care nu a adăugat /ceva la ea/, nu adaugă şi nu va adăuga, *veşnic* (ἀΐδιον) ar putea fi cel care e astfel, *veşnicie* (ἀϊδιότης) ar fi o astfel de dispoziţie a subiectului care provine de la el şi e în el, iar *eternitatea* (αἰών) ar fi subiectul împreună cu o astfel de dispoziţie manifestată.

De aici rezultă că eternitatea e augustă şi conceptul său o afirmă ca identică cu zeul.[12] S-ar vorbi îndreptăţit spunîndu-se că eternitatea este un zeu care se manifestă şi care se prezintă pe sine în ce fel este – faptul de *a fi*, că e neclintit, identic, în acest fel, avînd în viaţă statornicia.

Iar dacă îl declarăm ca format din mai multe părţi, nu trebuie să fim uimiţi: căci fiecare dintre cele de Acolo e multiplă datorită unei puteri infinite. Într-adevăr, infinitul este şi ceea ce nu ar duce lipsă, şi aceasta în sensul propriu, fiindcă nu consumă nimic din el. Iar dacă cineva ar spune despre eternitate că e o viaţă infinită deja prin faptul că e întreagă şi nu consumă nimic din ea, deoarece nici nu a trecut, nici nu urmează să fie – căci în acest caz nu ar mai fi întreagă – ar fi aproape de o definiţie. [Într-adevăr, ceea ce urmează lui „prin faptul că e întreagă şi nu consumă nimic din ea" ar putea fi o descriere „a lui a fi deja infinit".][13]

6. Deoarece o astfel de natură, aşa preafrumoasă şi veşnică, se află în jurul Unului, provine de la Acela, se îndreaptă spre Acela, fără să iasă deloc din El, stînd locului mereu în jurul Aceluia, vieţuind în Acela conform cu El, şi deoarece s-a spus bine – pe cît cred – aceasta de Platon, în chip profund şi nu altminteri, anume „rămînînd eternitatea în Unu"[14], pentru ca/Intelectul/ nu numai

[12] Zeul-Intelect.

[13] Fraza e considerată o glosă de majoritatea editorilor.

[14] Platon, *Timaios*, 37d.

să se ducă pe sine spre Unul raportat la sine, ci şi viaţa lui *ceea-ce-este în mod neschimbat* să se afle în jurul Unului, ei bine, atunci aceasta este ceea ce căutăm. Şi ceea ce rămîne locului astfel este eternitatea.

Or, cel care rămîne astfel, el însuşi care rămîne ceea ce este, actualizare a vieţii care rămîne la sine, îndreptată spre Acela şi în Acela; care nu ar putea poseda fiinţarea şi viaţa în mod fals – /aceasta este/ a fi etern. Căci faptul *de a fi cu adevărat* înseamnă ca niciodată să nu se poată ca el să nu fie, nici să fie în alt fel. Aceasta înseamnă *a fi la fel*, aceasta înseamnă a fi fără deosebiri. Orice /este Acolo/ nu are mereu altceva, nu poţi să-l extinzi, nici să-l desfăşori, nici să-l tragi, nici să-l întinzi, nu poţi să concepi nimic al său, nici anterioritate, nici posterioritate. Iar dacă nu există la el nici anterioritate, nici posterioritate, dacă „este" e predicatul cel mai adevărat dintre cele ce i se pot aplica şi dacă el *este* ca prin Fiinţă sau viaţă, iarăşi ne vom întîlni cu lucrul despre care vorbim – cu eternitatea.

Însă cînd vorbim despre etern şi despre faptul că nu-i posibil ba să fie, ba să nu fie, trebuie considerat că vorbim pentru clarificarea noastră. Căci „etern" nu ar fi spus în sens propriu, ci, fiind conceput pentru indicarea imperisabilului, ar induce în eroare Sufletul la abordarea „mai multului", luat pe deasupra ca ceva care nu va avea o lipsă vreodată. Probabil că ar fi fost mai bine să spunem numai „care este". Dar după cum ceea-ce-este /ceva/ e un nume potrivit pentru Fiinţă, totuşi, deoarece /unii/ au considerat chiar devenirea Fiinţă, pentru a înţelege, au avut nevoie de adăugirea „etern".

Însă nu e ceva „ceea-ce-este /ceva/", şi altceva „ceea-ce-este /ceva/ etern", după cum nu e ceva „filozoful", şi altceva „filozoful adevărat". Dar a apărut adăugirea „adevărat", fiindcă /unii/ şi-au pus masca filozofiei. Astfel se adaugă lui ceea-ce-este /ceva/ „eternul" şi cuvîntului „este " i se adaugă cuvîntul „etern", încît se spune „este etern" <ἀεὶ ὤν>.

De aceea trebuie înţeles „eternul" ca şi cînd s-ar spune „ceea-ce-este cu adevărat" şi să cuprindem „eternul" într-o putere fără dimensiune care nu are nevoie cu nimic de nimic /adăugat/ la ceea ce deja posedă; *căci posedă totul*. O astfel de natură e totul şi ceea-ce-este /ceva/, nu are în nici un fel o nevoie, nu e într-un fel îndestulată,

într-altul în lipsă. Căci ceea ce e în timp, chiar dacă ar fi, aparent, perfect, precum un corp perfect adecvat pentru Suflet, are nevoie de ceea ce urmează, ducînd lipsă datorită timpului de care are nevoie, dat fiind că împreună cu el, dacă ar fi prezent, ar călători împreună, deoarece e imperfect. Fiind în acest fel, el ar putea fi numit „perfect" numai prin omonimie.

Dar cel căruia îi revine să nu aibă nevoie de „mai apoi", nici nu are de a face cu un timp determinat, nici cu unul infinit şi care va fi infinit, ci posedă ceea ce trebuie să fie, este acela către care tinde conceptul, este cel care îşi are fiinţarea nu dintr-o anumită cantitate, ci e înainte de cantitate. Căci se cuvenea ca cel care nu este de o anumită cantitate determinată să nu aibă de a face cu nimic determinat cantitativ, pentru ca viaţa sa, îmbucătăţită, să nu suprime absoluta sa indivizibilitate, ci ca el să fie indivizibil şi prin viaţă, şi prin Fiinţă.

Iar expresia „/Demiurgul/ *era* bun"[15] trimite la conceptul Întregului, semnificînd că pentru Întregul transcendent nu există un început în timp; astfel încît nici Universul acesta nu primeşte un început în timp, deoarece cauza fiinţării sale îi furnizează anterioritatea /faţă de timp/. Totuşi spunînd „era" de dragul clarificării, /Platon/ e nemulţumit şi cu acest cuvînt, dat fiind că nici el nu e spus pe deplin îndreptăţit despre realităţile cărora le revine atribuirea şi conceptul eternităţii.[16]

7. Oare afirmăm acestea obţinînd mărturia de la lucruri diferite /de cele senzoriale/ şi aducem argumentele ca şi cînd ar fi vorba despre realităţi străine /în raport cu ceea ce e Aici/? Cum e posibil? Ce fel de înţelegere ar putea exista pentru oameni care nu intră în atingere /cu realităţile de Acolo/? Cum am putea intra în atingere cu lucruri străine /de noi/? În consecinţă, *e necesar să avem şi noi parte de eternitate!*

Dar cum e posibil aşa ceva pentru fiinţe aflate în timp? Or, în ce fel e posibil să fim în timp şi în ce fel e posibil să fim în eternitate

[15] *Ibidem*, 29e.

[16] Plotin trebuie să explice de ce, aparent, Platon vorbeşte despre o creaţie în timp a Universului vizibil. Explicaţia cea mai la îndemînă este că limbajul „creaţionist" are o funcţie didactică şi că anterioritatea înseamnă dependenţă cauzală şi existenţială.

s-ar putea cunoaşte dacă s-ar descoperi mai întîi ce este timpul. Aşadar, trebuie să coborîm din eternitate la timp şi la cercetarea timpului. Acolo, într-adevăr, se afla drumul înspre sus, acum însă să vorbim fără să corborîm chiar cu totul, ci în felul în care a coborît timpul.

Dacă nu s-ar găsi nimic spus despre timp la bărbaţii din vechime şi preafericiţi, ar trebui ca, dintru început fiind noi în contact cu eternitatea, în continuare să ne spunem opiniile despre timp, încercînd să punem în acord opinia spusă de noi cu conceptul său pe care l-am dobîndit. În fapt însă e necesar mai înainte să luăm spusele cele mai demne de menţionat, examinînd dacă teza noastră e în acord cu vreuna dintre ele.

Mai întîi teoriile despre timp ar trebui probabil divizate în trei:

Sau timpul ar fi numita mişcare, sau ar fi ceea ce se mişcă, sau ar fi un element al mişcării. Căci a spune că timpul este starea sau ceva care stă, sau un aspect al stării este foarte departe de conceptul timpului, care nu e niciodată acelaşi. Dintre cei care spun că timpul este mişcarea, unii ar putea afirma că el este întreaga mişcare[17], alţii – că e mişcarea Universului.[18] Cei care spun că timpul este ceea ce se mişcă se referă la sfera Universului. Iar cei care spun că e un aspect al mişcării au în vedere fie – unii – un interval al mişcării[19], fie – alţii – o măsură[20], fie – iarăşi alţii – în general o consecinţă a ei[21] – a întregii mişcării, sau a celei ordonate.[22]

8. *Nu e cu putinţă ca timpul să fie mişcare*, nici dacă se iau laolaltă toate mişcările şi, cumva, se face o singură mişcare din toate, nici mişcare ordonată. Căci fiecare dintre cele două mişcări amintite se află în timp. Iar dacă vreo /mişcare/ nu e în timp, cu mult mai mult ea nu ar avea de-a face cu timpul, dat fiind că ceva e lucrul în care se află mişcarea şi altceva e mişcarea luată în sine. Şi ar fi destul acest argument preluat dintre celelalte care se spun şi s-au spus[23], anume că mişcarea ar putea înceta şi s-ar putea întrerupe,

---

[17] Unii stoici, *SVF*, II, 514.

[18] Pitagoricienii susţineau această teorie.

[19] Stoicii, *SVF*, II, 509-510.

[20] Vechea Academie, preluată de Aristotel, *Fizica*, IV, 10.

[21] Epicureii împărtăşeau această teorie, v. Wachsmuth-Usener, 294.

[22] Zenon din Cition, întemeietorul stoicismului, susţine prima teză; Chrysippos – înnoitorul stoicismului – pe cea de-a doua.

[23] Aristotel, *Fizica*, 218b-219a.

în vreme ce timpul – nu. Iar dacă cineva ar spune că mişcarea Universului nu s-ar putea întrerupe, dacă s-ar referi la mişcarea circulară /a Universului/, /am spune/ că şi ea se află într-un anume timp, că şi ea ar reveni în acelaşi punct, dar nu în timpul în care s-a realizat jumătatea /revoluţiei sale/; timpul respectiv ar fi jumătate /din timpul total/, iar celălalt /în care se realizează întreaga revoluţie/ ar fi dublu, în situaţia în care ambele mişcări ar fi ale Universului, una dintr-un punct ajungînd pînă în acelaşi punct, cealaltă numai pînă la jumătate.

Iar a spune că mişcarea sferei exterioare este cea mai iute şi cea mai rapidă susţine argumentul că mişcarea şi timpul sînt diferite. Căci e limpede că cea mai rapidă mişcare efectuează cel mai mare interval în timpul cel mai mic. Celelalte – mai lente – ar efectua într-un timp mai lung o parte a intervalului /spaţial/.

Dacă, aşadar, timpul nu este mişcarea sferei /cereşti/, *cu greu ar putea să fie sfera însăşi*, care a fost presupusă a fi timpul, deoarece se mişcă.

Oare deci timpul e *un aspect al mişcării?* Dacă e intervalul mişcării, mai întîi /vedem că/ nu există acelaşi /interval/ pentru orice mişcare, şi nici pentru mişcarea de aceeaşi specie. Căci mişcarea şi mişcarea în spaţiu sînt mai rapide sau mai lente. Şi ambele intervale ar putea fi măsurate cu o unitate diferită pe care cineva ar putea-o numi mai îndreptăţit „timp". Însă timpul e intervalul căreia dintre cele două mişcări? Mai degrabă, intervalul căreia dintre mişcările care sînt infinite? Dacă /timpul/ este intervalul mişcării ordonate, el nu e nici al mişcării totale /a Universului?/, nici al celei asemănătoare. Căci acestea sînt numeroase, astfel încît vor fi simultan multe timpuri.

Iar dacă timpul este un interval al /mişcării/ Întregului, în caz că ar exista intervalul în mişcarea luată în sine, ce altceva ar fi /timpul/ decît mişcarea? Numai *mişcare determinată cantitativ*! Dar acest cantitativ determinat va fi măsurat fie cu spaţiul, fiindcă s-a desfăşurat fiind atît de mare, şi acesta va fi intervalul. Dar atunci el nu e timp, ci spaţiu. Fie mişcarea însăşi va poseda intervalul, datorită continuităţii ei şi faptului că nu încetează imediat, ci continuă mereu. Dar acest lucru ar fi multiplicitatea mişcării; iar dacă cineva, privind la ea, şi-o reprezintă multiplă, ca şi cînd ar spune că e multiplu caldul, nici aici nu va apărea timpul, nici nu se va ivi, ci mereu

şi mereu mişcare şi intervalul cercetat la aceasta, precum o apă care curge mereu şi mereu.

Iar acest „mereu şi mereu" va fi număr, precum doiul sau treiul, iar intervalul va fi al massei. În acest fel şi mărimea mişcării, luată ca zece /unităţi/, sau ca ceea ce se manifestă în massa, ca să spunem aşa, a mişcării, va fi un interval care nu conţine noţiunea de timp, ci această cantitate determinată se va ivi în timp. Sau timpul nu va fi pretutindeni, ci în subiectul mişcării, şi atunci se întîmplă iarăşi ca timpul să fie declarat mişcare. Căci intervalul nu e în afara mişcării, ci este mişcare non-instantanee <μὴ ἀθρόα>; iar a fi non-instantanee în raport cu instantaneul înseamnă a fi în timp. Căci prin ce altceva se deosebeşte faptul de a nu fi instantaneu de faptul de a fi instantaneu *decît prin prezenţa în timp?*

Rezultă că mişcarea intermediară şi intervalul nu sînt ele însele timpul, dar sînt în timp.

Iar dacă cineva ar numi intervalul mişcării „timp", nu va fi /desemnat/ propriul mişcării, ci lucrul de-a lungul căruia mişcarea însăşi se extinde, de parcă ar fugi alături de acela, dar ce este acesta nu s-a spus. Căci e clar că timpul este realitatea *în care* s-a făcut mişcarea. Dar acesta era ceea ce de la început a căutat raţionamentul, ce entitate este timpul. Într-adevăr este asemănător şi identic, dacă, la întrebarea „ce este timpul", ar răspunde că „/timpul/ este intervalul mişcării în timp". Ce este deci acest interval /al mişcării/, pe care îl numeşti „timp" al mişcării, presupunîndu-l în afara intervalului în sens propriu? Apoi cel care presupune intervalul în mişcarea însăşi, va fi la încurcătură să ştie unde va aşeza intervalul repaosului. Căci atîta timp cît se mişcă ceva, tot atîta ar sta şi un alt lucru şi totuşi ar trebui să declari timpul ambilor ca fiind acelaşi, deoarece, evident, este diferit de cele două /mişcarea şi repaosul/. Ce este deci şi ce natură are acest interval? Admitem că nu e posibil să fie spaţial, pentru că acesta este în afara /mişcării şi a repaosului/.

9. /„Timpul este numărul sau măsura mişcării."[24] – E mai bine în acest din urmă fel, deoarece mişcarea e continuă. Trebuie să cercetăm în ce fel e posibilă această definiţie.

[24] Definiţia timpului a lui Aristotel din cartea a IV-a a *Fizicii*, care utilizează ambele formule.

Mai întîi, şi aici avem de asemenea o dificultate în ce priveşte „orice mişcare", la fel cum am avut-o şi cînd am vorbit despre intervalul mişcării, dacă cineva afirmă că /timpul e măsura/ oricărei mişcări. Cum s-ar putea număra mişcarea neordonată şi neuniformă? Şi ce număr sau măsură /a acesteia/, sau în raport cu ce anume ar fi măsura? Iar dacă /măsurăm/ ambele mişcări cu aceeaşi măsură şi, în general, orice mişcare – rapidă, lentă – numărul şi măsura vor fi asemănătoare, precum dacă zecele ar măsura şi cai, şi boi, sau dacă aceeaşi măsură ar fi şi pentru lichide, şi pentru solide. Iar dacă ea este o măsură asemănătoare, s-a spus căror lucruri aparține timpul, fiindcă el este al unor mişcări, dar încă nu s-a spus ce este *el însuşi*.

Dar, dacă se poate gîndi timpul precum e conceput *zecele* şi în absența cailor, iar măsura este măsură avînd o anumită natură /intrinsecă/, chiar dacă nu ar măsura încă, în acest fel trebuie să fie şi timpul care e măsură. Dacă el este în sine precum numărul, prin ce s-ar deosebi de numărul de Aici corespunzător Decadei, sau de orice alt număr /format/ din unități?

Iar dacă măsura este continuă, va fi măsură avînd o anumită dimensiune, de exemplu, *cotul*. Va fi, prin urmare, o mărime, precum o linie care aleargă împreună, evident, cu mişcarea. Or, dacă linia însăşi aleargă împreună cu mişcarea, în ce fel va măsura lucrul cu care aleargă împreună? Care dintre cele două /îl măsoară/ mai degrabă pe celălalt?

E mai bine şi mai convingător să admitem că /timpul e măsura/ nu a oricărei /mişcări/, ci a /liniei/ cu care aleargă împreună. /Mişcarea/ trebuie să fie continuă, altminteri linia care aleargă împreună cu ea se va opri. Însă cel care măsoară nu trebuie luat din afară sau separat, ci /trebuie luat/ împreună cu mişcarea măsurată. Cine va fi cel care măsoară? Răspund că mişcarea va fi măsurată, dar mărimea va fi cea care a măsurat. Şi care dintre ele va fi timpul? Fie mişcarea măsurată, fie măsura care a măsurat, fie ceea ce s-a folosit de mărime, precum de un cot, spre a măsura cît de mare e mişcarea. Or, în cazul tuturor acestora s-a presupus – ceea ce am spus că e mai convingător – mişcarea uniformă. Căci fără uniformitate şi, în plus, fără o singură /mişcare/ a Întregului devine mai încurcată poziția argumentativă a celui care presupune /că mişcarea este/ o măsură, de orice fel ar fi ea.

Fie timpul o mişcare măsurată şi măsurată de o cantitate: dacă ar trebui să măsurăm mişcarea, nu ar trebui să fie măsurată de către ea însăşi, ci de altceva; asemănător, dacă mişcarea va avea o altă măsură decît ea însăşi şi de aceea am avut nevoie de o măsură continuă spre a o măsura, în acelaşi fel, *trebuie ca mărimea respectivă însăşi să aibă o măsură* /diferită de ea/, pentru ca, în situația în care există mişcarea, /mărimea/ să fie măsurată, cînd ceea ce îi măsoară cantitatea a fost de o mărime determinată.

Şi atunci timpul acela va fi *numărul /mărimii/* care însoțeşte mişcarea, şi nu mărimea care aleargă laolaltă cu mişcarea.[25] Dar care va fi acesta decît numărul /format/ din unități? Care e problematic în ce fel va măsura. Într-adevăr, chiar dacă cineva va descoperi în ce fel /măsoară acest număr/, *va descoperi că măsoară nu timpul, ci un timp determinat, iar acesta nu e identic cu timpul* /în sine/. Căci una e a vorbi despre timp, şi alta – despre un timp determinat. Într-adevăr, înainte de a fi de o anumită dimensiune trebuie spus ce este *acela care este de o anumită dimensiune.*

Or, timpul este numărul care măsoară mişcarea *din afara mişcării*, după cum zecele în cazul cailor nu e /un număr/ conceput laolaltă cu caii. Nu s-a spus ce este, prin urmare, acest număr, care este ceea ce este înaintea măsurării, precum *zecele*. Răspund că e acela care, alergînd alături /de mişcare/, a măsurat după anterioritatea şi posterioritatea mişcării.

Numai că tot nu e limpede ce este acest /număr/ care /a măsurat/ după anterioritate şi posterioritate. Or, măsurînd după anterioritate şi posterioritate fie printr-un punct, fie prin orice altceva, el va măsura întru totul după timp. Timpul va fi, prin urmare, acest număr care măsoară mişcarea după anterioritate şi posterioritate, ținîndu-se aproape şi atingîndu-se de timp, pentru ca să-l măsoare.

Fie realitatea spațială primeşte anterioritatea şi posterioritatea, precum /cînd spunem/ „începutul pistei de alergare", fie e necesar ca realitatea temporală să le primească pe acestea. Căci, în general, anterioritatea este timp care încetează în momentul de față, iar posterioritatea e timp care începe din momentul de față. *Altceva este, deci, timpul decît numărul care măsoară mişcarea după anterioritate şi posterioritate*, nu numai pe oricare /mişcare/, dar şi pe cea ordonată.

---

[25] Text destul de alterat.

Apoi, din ce cauză /va exista timp/ – cînd numărul s-a adăugat fie conform cu cel măsurat, fie cu cel care măsoară? Căci este posibil ca acelaşi /număr/ să fie şi cel care măsoară şi cel care e măsurat. Din ce cauză va exista timp, cînd a apărut un număr, însă, cînd există mişcare, cînd există anterioritate şi posterioritate la ea, nu va exista timp? Ca şi cînd cineva ar spune că mărimea nu e „atît de mare", dacă cineva nu ar înțelege că ea este „atît de mare".

Apoi, timpul fiind infinit şi fiind declarat infinit, cum ar putea exista un număr asociat lui? Afară doar dacă cineva nu l-ar măsura, scoțînd o parte a lui în care se întîmplă să existe timp chiar şi înainte de a fi fost măsurat. *Dar de ce nu va exista* /timp/ *şi înainte să existe Sufletul care îl măsoară?* Afară doar dacă nu se va spune că geneza lui provine de la Suflet! Căci pentru măsurare /se afirmă/ că nu e deloc necesar. Într-adevăr, /timpul/ are mărimea pe care o are, chiar dacă nimeni nu l-ar măsura. S-ar putea spune că Sufletul este faptul de a se folosi de mărime în vederea măsurării. Dar ce legătură ar avea aceasta cu noțiunea timpului?

10. A afirma că *timpul este consecința mişcării* nu-l caracterizează pe cel care vrea să explice ce este asta şi nici nu spune ceva, înainte de a arăta ce înseamnă „a fi o consecință". Căci probabil că acel lucru ar fi timpul.

Trebuie deci cercetată această consecință, fie că e anterioară, fie că e simultană, fie că e posterioară /mişcării/, dacă există o atare consecință. Căci ea se află în timp, în orice fel s-ar vorbi despre ea. Dacă e aşa, timpul va fi consecința mişcării în timp!

Însă noi cercetăm nu *ce nu este* /timpul/, ci *ce este*; or, s-au spus multe de către cei dinaintea noastră în cazul fiecărei teze, afirmații pe care, dacă cineva le-ar străbate, ar scrie mai curînd o istorie. Din fugă s-a spus ceva despre ele, în plus e cu putință să fie combătut şi cel care afirmă că timpul e măsura mişcării Întregului în baza celor deja arătate, iar celelalte teze despre /timp/ ca măsură a mişcării au fost expuse, căci toate celelalte argumente aduse împotriva tezelor de mai sus se vor potrivi şi cu această teză, în afara celui legat de mişcarea neuniformă. Ei bine, dacă aşa stau lucrurile, ar trebui să spunem ce urmează: *ce anume trebuie gîndit că este timpul?*

11. Trebuie să ne conducem pe noi înşine din nou spre acea condiție pe care am discutat-o în legătură cu *eternitatea*, acea condiție

neclintită, *o viață laolaltă întreagă și infinită, întru totul neînclinată și care stă în Unul și în legătură cu Unul.* Timp nu exista încă, sau, cel puțin, nu exista pentru inteligibile, dar noi vom crea timpul prin rațiunea și natura posteriorității. Dat fiind că realitățile inteligibile păstrează liniștea în ele însele, cineva probabil că nu ar putea invoca Muzele care nu existau încă pentru a spune *în ce fel a apărut prima oară timpul.* Însă probabil, dacă ar fi fost Muzele atunci, pesemne că acela ar fi putut vorbi despre timpul care s-a născut, în ce fel s-a ivit și s-a născut. Ar grăi atunci, vorbind despre el, cam în felul următor:

Înainte, înainte chiar să-l fi creat acest „înainte“ și să fi avut nevoie de „după“, cu sine în ceea-ce-este /ceva/, /timpul/ se odihnea fără să fie timp, ci în Intelect, și el păstra liniștea. Existînd însă o natură activă și doritoare să domnească peste sine, să-și aparțină, și care a ales să caute ceea ce excede prezentul, ea s-a urnit din loc, și /atunci/ s-a urnit și el. Mișcîndu-ne mereu spre „apoi“, spre „mai tîrziu“ și spre neidentic, după ce am parcurs o anumită lungime a drumului, *am plăsmuit timpul ca pe o „imagine a eternității“.*

Deoarece exista o putere neliniștită a Sufletului care voia să transfere mereu în altă parte ceea ce se vedea Acolo, ea nu voia ca totalitatea să-i fie prezentă toată deodată. Astfel, dintr-o sămînță aflată în tihnă, rațiunea formatoare, desfășurîndu-se pe sine, o ia pe calea multiplicității, așa cum crede, făcînd să se piardă multiplicitatea prin diviziune; în loc de unul din sine care nu e în sine, ea risipește unitatea, avansează în lungime, fiind /mereu/ mai slabă. La fel, Sufletul, făcînd ca Universul, prin imitația acelui /Univers inteligibil/, să se miște nu cu mișcarea de Acolo, ci /cu o mișcare/ asemănătoare celei de Acolo și doritoare să existe o imagine a aceleia, mai întîi și-a dar sieși dimensiunea temporalității <ἐχρόνωσεν>, creînd această (lume) în locul eternității. Apoi a pus-o să slujească timpul generat, după ce a făcut ca întregul Univers să fie în timp, cuprinzînd în timp toate căile lui – căci el se mișcă în Suflet, deoarece nu există o altă situare a lui, a acestui Univers vizibil[26], decît Sufletul – încît el se mișcă în timpul Sufletului.

Căci Sufletul, producînd o activitate mereu alta, apoi iarăși diferită în continuare, l-a generat pe „în continuare“ laolaltă cu activitatea; s-a ivit, laolaltă cu un gînd mereu diferit, ceea ce nu

---

[26] Propoziție neclară; HS2 crede că „a acestui Univers vizibil“ este o glosă.

exista mai înainte, fiindcă nici gîndul care acționa nu exista, nici viața prezentă nu era asemănătoare cu cea de dinaintea ei. În acelaşi timp, aşadar, o altă viață şi termenul „altă" presupun un alt timp /decît cel de dinainte/. Extinderea vieții deci a căpătat timp: partea de dinainte a vieții are mereu timpul /viitor/, iar viața trecută are timpul care a trecut.

Dacă aşadar cineva ar spune că timpul este *viața* <ζωή> *Sufletului aflat în mişcare de trecere de la o viață* <βίος> */individuală/ la o alta*, oare ar părea că vorbeşte cu sens? Dacă eternitatea este viață în repaos, în sine, identică şi infinită, timpul trebuie să fie imaginea eternității, după cum şi acest Univers este /imagine/ în raport cu /universul inteligibil/; în locul vieții de Acolo trebuie spus că există Aici o altă viață, proprie acestei puteri a Sufletului, care e ca omonimă /cu prima viață/; de asemenea, în locul mişcării Sufletului intelectual există o mişcare a părții unui Suflet anumit, în locul identității, a ceea ce e la fel şi staționar – ceea ce nu stă în sine şi face mereu altă acțiune, în locul a ceea ce e fără dimensiuni şi unu – o imagine a unului care e unu în continuitate, în locul infinitului existent deja şi a totalității – ceea ce tinde spre infinit printr-o veşnică succesiune, în locul totalității, luată deodată şi neîncetat – ceea ce va fi totalitate prin succesiunea părților. Astfel /timpul/ va imita pe cel deja întreg, existent totul deodată şi infinit, dacă va dori să dobîndească mereu ceva în plus în ființare. Căci astfel şi ființarea /de Aici/ va imita ființarea de Acolo. *Trebuie însă să nu concepem timpul în afara Sufletului, după cum nici Acolo nu trebuie să concepem eternitatea în afara a ceea-ce-este /ceva/*, nici /nu trebuie conceput timpul/ ca o consecință sau ca o posterioritate /a Sufletului/, aşa cum nici Acolo /eternitatea nu e o consecință a Intelectului/, ci /timpul/ trebuie văzut *ca imanent Sufletului şi unit cu el*, aşa după cum şi Acolo eternitatea /este imanentă şi unită cu Intelectul/.

12. Trebuie gîndit de aici că această natură /de Aici/ este timp, că lungimea unei astfel de vieți avansează cu schimbări regulate, asemănătoare, ce purced în linişte, posedînd o activitate continuă.

Iar dacă, cu mintea, am face această putere să se retragă şi am opri-o din acest fel de viață pe care acum o are, inepuizabilă şi niciodată încetînd – fiindcă aparține unui Suflet care există veşnic, nu îndreptată către el, nici în el, ci în creație şi generare – dacă aşadar

am presupune-o că nu mai acționează, ci că această activitate s-ar opri şi că partea aceasta a Sufletului este întoarsă într-Acolo şi spre eternitate, stînd locului în linişte, ce altceva ar mai putea exista după eternitate? Ce ar mai fi mereu altceva, cînd toate realitățile ar sta locului în unitate? Ce ar mai putea fi *înainte*, ce – *mai tîrziu*? Spre ce altceva ar mai putea privi Sufletul decît spre /realitatea/ în care se află? Sau mai degrabă nici /nu se află în/ aceasta. Căci ar trebui să se fi despărțit /de ea/ mai înainte, pentru ca s-o privească.

De fapt, n-ar putea exista nici sfera /cerească/, pentru care timpul nu există în mod primordial.[27] Căci şi ea există şi se mişcă în timp, iar dacă ea s-ar opri în vreme ce Sufletul e activ, vom măsura cît de mare e repaosul ei, atîta vreme cît Sufletul este în afara eternității. Dacă, prin urmare, timpul e suprimat, în caz că Sufletul se separă şi se uneşte /cu Intelectul/, e limpede că principiul acestei mişcări spre acestea /de Aici/ şi spre această viață generează timpul. De aceea s-a şi spus /de către Platon/ că timpul s-a născut deodată cu acest Univers[28], fiindcă Sufletul l-a generat împreună cu acest Univers de Aici. Căci într-o astfel de activitate s-a născut şi acest Univers de Aici. *Activitatea e timp, iar Universul e în timp.*

Iar dacă cineva ar spune că Platon a numit „timpi" şi revoluțiile astrelor, să-şi aducă aminte că el spune că acestea au apărut „pentru arătarea şi definirea timpului" şi „ca să existe o măsură evidentă" a lui.[29] Deoarece nu era cu putință ca Sufletul să definească timpul însuşi, nici să măsoare fiecare parte prin /mijloace/ proprii, deoarece timpul e invizibil şi nu poate fi apucat, deoarece mai ales erau aceste operații cu neputință pentru oameni care nu ştiau să numere, /Demiurgul/ a făcut ziua şi noaptea prin intermediul cărora era posibil /pentru oameni/ să-l înțeleagă pe „doi" prin alteritatea /respectivă/, de unde – spune el – apare conceptul numărului.[30] Apoi oamenii stabilesc ce interval de timp este de la un răsărit la un altul, fiind uniform tipul de mişcare pe care ne bazăm şi ne puteam folosi /de acest interval/ ca de o măsură – *ca de o măsură a timpului, căci nu timpul însuşi e măsură.*

Într-adevăr, cum ar putea el măsura şi ce ar spune pe cînd măsoară? „Că /intervalul/ este atît de mare cît sînt eu care sînt atît

---

27 Text incert.

28 Platon, *Timaios*, 38b.

29 *Ibidem*, 39b.

30 *Epinomis*, 978d.

de mare?" Dar cine este „eu"? Răspund că este /timpul/ conform căruia se face măsurarea, ca să măsoare, şi că el nu e măsură. Aşadar, mişcarea Universului va fi măsurată conform timpului; iar timpul nu va fi măsură a mişcării potrivit cu esenţa lui, ci, fiind înainte altceva, prin accident va arăta cît de mare este mişcarea. Iar mişcarea concepută ca una singură în atîta timp, fiind numărată de multe ori, va conduce la a concepe cît de mult timp s-a scurs. Astfel încît, dacă cineva va spune că timpul cumva măsoară mişcarea şi mişcarea circulară, pe cît e cu putinţă, ca prezentînd ea în cantitatea ei cantitatea timpului, care nu poate exista şi nu poate fi conceput în alt fel, nu ar fi un mod absurd de prezentare.

Aşadar /intervalul/ măsurat de mişcarea circulară – adică ceea ce e prezentat – va fi timpul, care nu e generat de mişcarea circulară, ci reprezentat /de ea/. Şi astfel /timpul/ e *măsura mişcării* – ceea ce a fost măsurat de o mişcare determinată şi ceea ce e măsurat de ea, *fiind altceva decît ea.* Deoarece, dacă /timpul/ care măsura era diferit /de măsură/, atunci şi ca măsurat era diferit, dar fiind măsurat în mod accidental. Asta ar fi precum dacă cineva ar spune despre ceea ce are un picior *că este mărimea,* definind mărimea fără să spună ce este aceea; şi ca şi cînd cineva, neputînd să arate mişcarea însăşi, deoarece e indefinită, ar spune că ea e măsurată de spaţiu. Şi, considerînd el spaţiul pe care l-a străbătut mişcarea, ar spune că ea e la fel de mare cît de mare e spaţiul.

13. Aşadar, mişcarea circulară /a Cerului/ indică timpul în care se află ea însăşi. Însă timpul însuşi trebuie să nu mai aibă ceva în care să se afle, ci trebuie ca el să fie o existenţă primordială, în care restul /astrelor/ se mişcă şi stau în mod uniform şi ordonat; iar de la ceva ordonat /timpul/ e arătat şi prezentat în concept, dar nu se naşte /de acolo/ – fie că acela stă sau se mişcă, mai curînd însă dacă se mişcă. Căci mai degrabă pune în acţiune pentru cunoaştere şi trecerea la timp mişcarea decît repaosul şi este mai cognoscibilă mărimea intervalului cînd ceva s-a mişcat decît atunci cînd a stat locului.

De aceea au fost aduşi /unii/ să spună că /timpul/ e „măsura mişcării"[31], în loc să spună că e măsurat prin mişcare, iar apoi să

[31] Aristotel, *Fizica,* IV, 12, 220b.

adauge *ce este el* ca să fie măsurat prin mişcare; şi nu trebuiau să vorbească despre un aspect al timpului apărut în mod accidental şi să discute acestea în ordine inversă <ἐνηλλαγμένως>. Dar poate că aceia nu au vorbit în ordine inversă, ci noi nu înțelegem şi nu am înțeles opinia lor privitoare la /timpul/ ca măsurat, deşi ei spun limpede că /timpul/ e măsură. Cauza pentru care noi nu înțelegem e că ei nu au explicat ce e timpul, fie că măsoară, fie că e măsurat în tratatele lor, scriind *ca pentru cunoscători şi unii care le auziseră lecțiile.*

Însă Platon a spus că Ființa timpului nu e nici ceea ce măsoară, nici ceea e măsurat de ceva, ci /a afirmat/ că, pentru explicarea lui, a fost luată mişcarea circulară /a Cerului/ ca /perioada/ cea mai mică în raport cu partea sa cea mai mică, încît de aici să se poată cunoaşte în ce fel şi cît de mare e timpul. Iar voind să arate Ființa lui, afirmă că s-a născut „odată cu Cerul", după modelul eternității, şi o „imagine mobilă", fiindcă nici timpul nu stă locului, atunci cînd nici viața, cu care el aleargă şi fuge laolaltă, nu stă locului. „Odată cu Cerul", fiindcă o astfel de viață creează şi Cerul şi o viață unică produce şi Cerul, şi timpul. Într-adevăr, dacă s-ar răsuci această viață spre unitate, dacă ar fi posibil, laolaltă şi timpul care se află în această viață şi Cerul care nu are această viață se vor opri.

Iar dacă cineva, luînd anterioritatea şi posterioritatea acestei mişcări, ar spune că *aceasta e timpul* – / el afirmă/ că timpul e real – însă, pentru că mişcarea mai adevărată /a Sufletului/ are şi ea anterioritate şi posterioritate, dacă el ar nega că aceasta din urmă e ceva real, atunci respectivul ar fi omul cel mai absurd: într-adevăr, el acordă mişcării neînsuflețite să aibă anterioritate şi posterioritate şi timp alături de ea, dar nu-i acordă acestea mişcării după modelul căreia mişcarea de Aici s-a constituit prin imitație – deşi de la aceea în mod primordial s-au constituit şi anterioritatea, şi posterioritatea; într-adevăr, mişcarea /aceea/ *lucrează de la sine* şi, după cum ea generează toate activitățile ei, la fel generează şi ceea ce le urmează şi, odată cu generarea, creează şi transformarea lor.

Atunci de ce reducem această mişcare a Universului la mişcarea circulară a Sufletului şi spunem că e în timp, dar nu /reducem mai departe/ şi mişcarea Sufletului care se află în timp, într-un parcurs etern? Răspund că înaintea acestei mişcări se află eternitatea care nu aleargă împreună şi nu se extinde împreună cu el.

Sufletul este prima /realitate/ în timp şi care a generat timpul şi îl posedă cu activitatea sa.

Dar în ce fel este /Sufletul/ pretutindeni? Fiindcă nici Sufletul /universal/ nu e separat de nici o parte a Universului, după cum nici Sufletul din noi nu e separat de nici o parte a noastră. *Iar dacă cineva ar spune că timpul se află într-o non-ipostază sau o non-existenţă,* e limpede că trebuie considerat că se înşală, atunci cînd spune „a fost" şi „va fi". Căci astfel *a fost* şi *va fi,* precum va fi lucrul în care afirmă că e timpul. Dar împotriva acestor teze e nevoie de un alt mod de a argumenta.

Lucrul următor trebuie gîndit în raport cu tot ce s-a spus, anume că, atunci cînd cineva l-ar concepe pe omul care se mişcă, văzînd cît de mult /timp/ a mers înainte, concepe şi cît de mare este mişcarea; şi cînd concepe mişcarea, de exemplu, pe acea a membrelor, să vadă şi mărimea mişcării de dinaintea acestei mişcări în sine, dacă ea a cuprins în asemenea măsură mişcarea corpului. Iar corpul care se mişcă un timp de o anume mărime îl vom conduce la o mişcare de o anumită mărime – căci ea e cauza – şi la timpul acesteia; pe ea însă /o vom conduce/ la mişcarea Sufletului, aceea care era dispusă în acelaşi timp /în raport cu corpul/. Dar la ce vom conduce mişcarea Sufletului? Căci realitatea la care vom dori să o conducem e deja fără extensie /în timp/. Aceasta este aşadar ceea ce e primordial şi realitatea în care se află celelalte. *Însă ea nu se mai află în altceva.* Căci /altminteri/ nu va avea acest caracter primordial. Şi în ceea ce priveşte Sufletul Universului trebuie /raţionat/ la fel.

Dar oare există timp şi în noi? Răspund că /există timp/ în Sufletul de acest fel în întregul său şi care e *de aceeaşi specie* în întregul său; şi *toate Sufletele sînt unul singur.* De aceea timpul nu se va împrăştia, deoarece nici eternitatea care se raportează la *Altceva* nu /se va împrăştia/ în toate /inteligibilele/ de aceeaşi specie.

DESPRE FERICIRE
46, I.4

Tema

Plotin polemizează mai ales cu concepțiile stoice şi epicureice despre fericire, opunîndu-le punctul de vedere platonician: fericirea înseamnă, în ultimă instanță, „separarea" de corp şi de Aici, chiar şi în timpul vieții.

Subiectul

Fericirea nu poate fi conformitatea cu natura sau plăcere, căci atunci ea ar trebui atribuită şi celorlalte viețuitoare. Fericirea nu poate fi imaginată în afara conştientizării plăcerii sau a lipsei suferinței. Fericirea nu poate fi sinonimă vieții. Trebuie gîndit că fericirea aparține omului virtuos. Dar cum poate fi acesta fericit dacă este supus la suferințe? Omul virtuos poate fi fericit chiar şi în mijlocul suferințelor, dar el nu le caută cu tot dinadinsul pentru a-şi proba virtutea. Virtutea autentică nu are nevoie de conştientizare. Disprețul pentru corp şi ale sale şi pregătirea pentru separarea de acesta.

1. Odată ce am stabilit că *viața bună* <τὸ εὖ ζῆν> și *fericirea* <τὸ εὐδαιμονεῖν> sînt în același /gen/, oare le vom da parte de ele și celorlalte viețuitoare /în afara omului/?[1] Dacă e cu putință ca ele să-și ducă traiul fără oprelişti în modul în care sînt menite prin fire, ce ne împiedică să spunem că și ele au o *viață bună?*

Căci fie că vei așeza viața bună în categoria *desfătării*, fie în cea a săvîrșirii lucrului propriu, în raport cu ambele ea va reveni și celorlalte animale. Într-adevăr, desfătarea <εὐπάθεια> e cu putință să existe și *în făptuirea lucrului conform naturii*. De exemplu, animalele muzicale, cele care și în alte privințe o duc fericite, dar și cîntînd în felul firesc pentru ele, au în acest fel o viață de dorit pentru ele.

Și dacă stabilim că fericirea este o finalitate anume[2] – anume capătul tendinței naturale – chiar și în acest fel le-am face lor parte de fericire: /ele/ ajung la capătul în vederea căruia, pentru cele care se îndreaptă /spre el/, într-adevăr, există natura din ele, cea care a parcurs întreaga lor viață și a umplut-o de la început pînă la sfîrșit.

Dar cineva s-ar putea supăra că transferăm faptul fericirii la celelalte animale, pe motiv că astfel am da parte de ea și celor mai umile dintre ele – am da-o atunci și plantelor, căci și ele trăiesc și își au viața desfășurată pînă la /atingerea/ finalității ei! Ei bine, dar în ce fel nu se va vădi absurd cel care susține că celelalte viețăți nu sînt fericite, pe motiv că ele nu-i par că valorează mult? Oricum, nu va fi silit să dea fericirea plantelor cel care o dă tuturor animalelor, fiindcă la plante nu e prezentă senzația. Dar pesemne că ar putea cineva să dea fericirea și plantelor, dacă le dă viața.

---

[1] *Cf.* Aristotel, *Etica nicomahică*, I, 8, 1098b.

[2] *Ibidem*, X, 16, 1176a.

Or, viața înseamnă a trăi bine sau invers – rău. De pildă, desfătarea şi contrariul ei sînt cu putință şi la plante, respectiv a purta fructe sau nu.

Dacă deci finalitatea /vieții/ ar fi plăcere şi fericirea constă în aceasta, e o absurditate a priva celelalte animale de fericire.[3] Şi dacă imperturbabilitatea <ἀταραξία> ar fi finalitatea /vieții/, /se poate spune/ acelaşi lucru.[4] Şi /de asemenea/, dacă „a trăi conform naturii" ar fi definit drept viața bună.[5]

2. Cei care nu acordă /fericirea/ plantelor pe motiv că acestea nu simt riscă să nu o acorde nici animalelor în totalitate.[6] Căci dacă numesc „a simți" faptul că afectarea e conştientă, e necesar ca afectarea să fie binele însuşi înainte de a fi conştientă, aşa cum e cazul cu ceea ce e conform naturii, chiar dacă nu e conştient – şi să fie proprie, chiar dacă încă /animalul/ nu cunoaşte că e proprie şi plăcută. Căci trebuie să fie plăcută.

Încît, fiind acesta binele şi fiind el de față, /animalul/ care îl posedă se află deja într-o viață bună. Atunci de ce mai trebuie adăugată senzația? /O adaugă/, dacă nu mai acordă binele afectării apărute sau condiției, ci cunoaşterii şi senzației. Or în acest fel vor afirma că binele este senzația însăşi şi o activitate sensibilă a vieții, astfel încît el devine propriu celor care percep orice ar fi.

Iar dacă ei susțin că binele vine de la ambele (senzație, cunoaştere?), de exemplu de la o senzație a unui anume lucru, în ce fel vor arăta că binele provine din ambele, atunci cînd fiecare este nediferențiată /de cealaltă/?

Iar dacă /ei spun că/ afectarea este un bine şi că o astfel de condiție e viața bună, atunci cînd o viețuitoare cunoaşte că binele ei

---

[3] Sînt vizați probabil cirenaicii, şcoală întemeiată de un discipol al lui Socrate, Aristippos, care considerau plăcerea ca fiind supremul bine.

[4] De data aceasta e vizat Epicur şi epicureii, pentru care supremul bine e absența durerii şi desăvîrşita pace a trupului şi a minții. Eliberarea de frică şi suferință ar da omului o condiție animală – ceea ce, desigur, Epicur nu ar fi acceptat.

[5] Concept stoic fundamental, formulat mai întîi de Zenon din Cition, întemeietorul curentului. Diogenes Laertios, *Viețile şi doctrinele filozofilor*, VII, 87.

[6] Pentru Aristotel, numai omul are parte de fericire, deoarece numai el e capabil de *contemplație*. *Etica nicomahică*, X, 8, 1178b.

e prezent, trebuie să fie întrebați respectivii filozofi: oare știind că respectiva prezență e prezentă, ea are viața bună, *sau trebuie să știe nu numai că e plăcută, dar și că e binele?* Dar dacă /ea spune că/ acesta e binele, deja el nu mai e treaba senzației, ci a unei puteri diferite, *mai mari decît senzația.*

Prin urmare *viața bună* nu va reveni celor care cunosc plăcerea, ci celui capabil să știe că binele este plăcere. Așadar, cauza vieții bune nu va fi plăcerea, ci capacitatea de a judeca că plăcerea e un bine. Iar /instanța/ care judecă este superioară celei care are a face cu afectarea: căci e rațiune sau intelect, în vreme ce plăcerea e afectare. Or, nicăieri iraționalul nu e superior raționalului. În ce fel, atunci, abandonîndu-se pe sine, rațiunea va presupune ca altceva, stabilit în genul contrar, să fie mai bun decît ea însăși?

Or, se pare că cei care nu acordă /fericirea/ plantelor și cei care acordă viața bună unei astfel de senzații /a animalelor/ caută, fără să-și dea seama, viața bună ca fiind ceva superior, așezînd binele într-o viață mai luminoasă. Iar cei care spun că /viața bună și fericirea/ se află în viața rațională și nu pur și simplu în viață, nici dacă aceasta ar fi senzorială, probabil că vorbesc bine. Dar trebuie totuși întrebați *de ce numai pentru animalul rațional există fericirea.*[7]

Oare „rațional" se adaugă /drept condiție/, fiindcă rațiunea este mai abilă și poate să urmărească și să procure mai ușor primele necesități naturale, sau /se adaugă respectivul cuvînt/, chiar dacă ea n-ar fi în stare nici să le urmărească, nici să le obțină? Dar dacă /se adaugă/, deoarece e mai capabil /animalul rațional/ să le descopere, va exista fericirea și la animalele fără rațiune, dacă ele în mod natural ar obține primele necesități naturale. În acest caz, rațiunea ar fi ajutătoare și nu ar trebui aleasă pentru ea însăși, și nici împlinirea ei pe care o numim „virtute".

Iar dacă veți spune că ea are demnitatea nu din pricina primelor necesități naturale, *ci că ea este demnă de iubit pentru ea însăși*, trebuie spus ce altă funcție are, care este natura sa și ce anume o face desăvîrșită. Căci trebuie să o facă desăvîrșită nu cercetarea acestor prime necesități naturale, ci altceva trebuie să aibă desăvîrșit, o altă natură și ea însăși nu trebuie să aparțină acestor prime necesități naturale,

[7] Teza lui Aristotel din *Etica nicomahică*, dar și o teză stoică. *Cf.* Diogenes Laertios, *op. cit.*, VII, 130.

nici acelora provenite din acestea, nici în general acestui gen, ci să le fie superioară tuturor acestora. Altminteri, nu cred că /respectivii filozofi/ vor putea să spună în ce fel ea va avea demnitatea sa. Aşadar să-i lăsăm pe aceştia în acest punct, unde vor să rămînă, pînă ce vor găsi o natură mai bună decît cele la care s-au oprit acum, fiind în impas să arate în ce fel este viața bună pentru acelea dintre ființe care sînt capabile /s-o aibă/.

3. Noi să spunem de la început ce considerăm că este fericirea. Stabilind că fericirea se află în viață, odată ce am făcut ca viața să aibă /pretutindeni/ aceeaşi semnificație, am acordat tuturor viețuitoarelor să fie primitoare ale fericirii. Admitem însă că au *viața bună actualizată* acele viețuitoare la care e prezent unul şi acelaşi /predicat/, pe care l-au primit în mod natural toate viețuitoarele, şi nu am accepta ca animalul rațional să poată avea /viața bună/, iar cel irațional să nu mai poată. Căci viața e /genul/ comun, care urmează să primească acelaşi /predicat/ în vederea fericirii, dacă într-o anumită viață se afla fericirea. De unde, cred, şi cei care spun că fericirea se naşte în viața rațională şi care nu o plasează în viața comună, au ignorat /natura/ fericirii şi nici nu au presupus /corect/ /natura/ vieții. Însă ei ar fi siliți să declare puterea rațională drept o calitate, în raport cu care se constituie fericirea.

Or, substratul /vieții fericite/ este pentru ei un Suflet rațional, iar fericirea se constituie în raport cu întregul acesta, astfel încît ea este în raport cu o altă specie de Suflet. Nu mă refer la /specie/ ca la o diviziune logică, ci în felul în care noi vorbim */spunînd că există în cazul vieții/ un anterior şi un posterior*. Căci, *viața fiind semnificată în multe moduri* şi avînd ea diferențele în raport cu ceea ce vine mai întîi, în rîndul doi şi în continuare, şi dat fiind că viața este semnificată *omonim*, într-un fel fiind ea în cazul plantei, în alt fel în cazul animalului irațional, care au diferența după claritate şi obscuritate, e limpede că, în mod analog, se vor petrece lucrurile şi cu viața bună. Iar dacă o /viață/ este imaginea alteia, e limpede că şi viața bună e imaginea unei /alte/ vieți bune /superioare/.

Or, dacă a fi fericit revine celui care are viața în abundență – e vorba despre cel care nu duce lipsă de viață în nimic – numai celui care trăieşte din abundență îi revine fericirea: acesta are şi binele maxim, de vreme ce la ființe binele suprem înseamnă a trăi

în mod autentic şi viața desăvîrşită. Astfel, nici binele nu ar reveni ca ceva adăugat, nici un alt substrat venind din altă parte nu va determina ființa să ajungă la bine.

Căci ce anume s-ar putea adăuga vieții desăvîrşite pentru a o face maximum de bună?

Iar dacă cineva va vorbi despre „natura binelui"[8], argumentul ne este familiar, dar noi nu căutăm cauza /vieții bune/, ci ceea ce îi este imanent. De multe ori s-a spus că viața desăvîrşită şi adevărată şi autentică se află în acea natură intelectuală şi că celelalte vieți sînt nedesăvîrşite, reflexe ale vieții, existînd în mod nedesăvîrşit şi impur, şi nu mai mult vieți decît contrariul vieții. Iar acum să se spună pe scurt că, atîta vreme cît toate viețuitoarele provin de la un singur principiu, dar ele nu trăiesc în mod egal, este necesar *ca principiul să fie viața primă şi cea mai desăvîrşită.*

4. Or, dacă omul este în stare să aibă viața desăvîrşită, atunci omul care o are pe aceasta este fericit. Iar dacă nu /e în stare/, fericirea ar trebui plasată la zei, dacă numai la ei se regăseşte o astfel de viață. Deoarece însă susținem că această fericire există şi la oameni, trebuie cercetat în ce fel este ea. Iată ce spun:

E limpede şi din alte /tratate/ că viața desăvîrşită o posedă omul care nu o are doar pe cea senzorială, ci are şi rațiune şi intelect autentic. Dar oare el posedă această viață, posedînd-o ca pe ceva diferit /de el/? Răspund că *nu este în general cu putință să existe om fără să posede şi /viața desăvîrşită/ fie în virtualitate, fie în actualizare, caz în care spunem că e fericit.* Însă vom susține că acest lucru, specia aceasta a vieții desăvîrşite, este ca o parte în el? Sau spunem că, în general, omul deține /fericirea/ ca pe o parte, avînd-o în virtualitate, în vreme ce omul fericit e cel care în actualizare este acea parte şi s-a transformat în acelaşi lucru /cu ceea ce este ea/. Dar celelalte /vieți/ stau în jurul său; pe ele nu le-ar putea considera ale sale, stînd ele în jurul unuia care nu le doreşte. Dar ele i-ar putea aparține, fiind asociate prin voință.

Dar ce este binele pentru acest om? Răspund că */binele este/ ceea ce posedă el însuşi prin sine.* Cît despre /Binele/ aflat *mai presus*, cauza binelui din sine, şi în alt fel bine, El e prezent pentru om în alt

[8] Platon, *Philebos*, 60b.

fel. Dovada că lucrurile stau astfel este că omul aflat în această condiție nu mai caută altceva. Căci ce ar mai putea căuta? Nimic dintre cele inferioare, dat fiind că el trăieşte laolaltă cu supremul Bine. Prin urmare viața celui care trăieşte astfel e autosuficientă. Şi ea este virtuoasă prin faptul că e autosuficientă, conducînd spre fericire şi spre dobîndirea binelui. Căci nu există nici un bine pe care el să nu îl aibă.

Însă cel care caută /binele/ îl caută ca pe ceva necesar; *el nu-i al lui însuşi*, ci /numai/ al unei /părți/ a lui. Îl caută pentru corpul care îi este adăugat, fie şi viu. Iar /necesitățile/ sale sînt în posesia acestui corp viu, nu acelea care sînt /cu adevărat/ proprii unui astfel de om. El le cunoaşte şi le acordă ceea ce le acordă, neîndepărtînd nimic din viața proprie. Nici soarta potrivnică nu-i va reduce fericirea. El rămîne stabil, la fel ca o astfel de viață. Cînd mor apropiații şi prietenii săi, el ştie ce e moartea şi o ştiu şi cei care o îndură de vreme ce sînt virtuoşi. Iar dacă moartea apropiaților şi rudelor îl îndurerează, nu pe *el* /îl îndurerează/, ci numai partea irațională din el, ale cărei dureri *el* /însuşi/ nu le va primi.

5. Dar ce vom spune despre dureri, boli şi, în general, despre tot ceea ce împiedică activitatea? Ce se va întîmpla dacă omul va fi inconştient? Într-adevăr, s-ar putea întîmpla aceasta ca urmare a unor droguri şi boli. Cum ar putea el, în toate aceste situații, poseda viața bună şi fericirea?[9] Căci trebuie lăsate deoparte sărăcia şi lipsa renumelui. Deşi privind spre ele, el ar putea lua în calcul mai ales şi *renumita soartă nefericită a lui Priam.*

Chiar dacă omul le îndură pe acestea şi le îndură uşor, totuşi ele nu erau voite. Or, *viața fericită trebuie să fie voită,* fiindcă nici acest om virtuos nu e /numai/ un Suflet anumit, fără ca natura corpului să fie luată în calcul laolaltă cu ființa sa. /Ei (stoicii?)/ ar spune că omul /virtuos/ va accepta pregătit /suferințele/, pînă ce suferințele corpului vor ajunge la nivelul /virtuții/ lui şi va avea preferințe şi aversiuni în temeiul /virtuții/. Iar dacă plăcerea este luată în calcul în viața fericită, în ce fel, avînd suferințe din pricina sorții

[9] Pentru Aristotel, fericirea presupunea, drept condiție necesară, deşi nu suficientă, şi o anumită condiție materială măsurată. Pentru stoici, ca şi pentru Plotin, circumstanțele nu au importanță pentru virtute şi fericire.

şi a durerilor, ar mai putea fi fericit orice om care, deşi virtuos, are parte de necazuri?

O astfel de condiție fericită şi autosuficientă se regăseşte la zei; pentru oameni însă, care primesc şi adaosul inferiorului, trebuie *căutată fericirea care survine în întreg*, şi nu în parte. Căci, datorită unui alte părți aflate în condiție rea, ar fi nevoită şi partea mai bună să se poticnească în a-şi face treaba proprie, fiindcă situația proprie celeilalte părți nu e bună. Răspund că /omul/, *smulgînd /de la sine/ corpul şi senzorialitatea corpului*, trebuie să caute în acest fel autosuficiența ca să aibă fericirea.

6. Dacă raționamentul ar atribui fericirea lipsei de durere, de boală, de necaz, de nenorociri mari, nu ar fi posibil să fie fericit nimeni, atunci cînd contrariile acestora sînt prezente.

Dar, dacă acest lucru /fericirea/ constă în dobîndirea binelui autentic, de ce trebuie ca cei care admit acest bine şi care privesc ceea ce se raportează la bine să judece că omul fericit caută celelalte lucruri, care nu se iau în calcul în fericire? Căci dacă /fericirea/ ar fi reuniunea lucrurilor bune şi necesare, sau şi non-necesare, dar socotite şi acestea bune, ar trebui căutat să consimțim şi la acestea (non-necesare). Iar dacă scopul /vieții/ trebuie să fie unul singur, şi nu mai multe – în acest fel nu s-ar mai căuta un scop, ci scopuri – trebuie conceput /ca fericire/ acel /scop/ unic şi care este cel mai vrednic şi pe care Sufletul caută să-l aducă în sînul său.

Această căutare şi voință nu-i cu putință să nu se afle în acest /scop/. Gîndirea se fereşte de acestea /necesare/ nu datorită naturii înseşi, ci le refuză numai cînd sînt prezente sau le caută preluîndu-le. *Iar această aspirație e spre ce e mai bun decît ea.* Cînd acest mai bun apare, aspirația este satisfăcută şi se opreşte; aceasta este viața cu adevărat voită.

Însă a accepta ceva dintre cele necesare nu ar putea fi /numit/ „voință“, dacă s-ar înțelege voința în sensul propriu, ci, cînd nu există abuz – s-ar putea spune – dat fiind că noi socotim nimerit să acceptăm şi aceste lucruri /necesare/. Căci noi, la modul general, ne ferim de rele şi, prin urmare, faptul că ne ferim nu e ceva voit. Mai curînd e ceva voit faptul de a nu fi nevoie să le evităm în acest fel. O dovedesc şi astfel de lucruri, precum sănătatea şi lipsa de dureri, cînd le avem. Într-adevăr, ce anume din ele e atrăgător? *Cînd*

sănătatea şi lipsa durerii sînt prezente, ele sînt neluate în seamă. Lucrurile care, fiind prezente, nu au nimic atrăgător, şi nici nu adaugă ceva la fericire, iar cînd lipsesc, sînt căutate din pricina prezenței celor care provoacă suferință, *sînt numite în mod verosimil necesare, dar nu bune.* Prin urmare, ele nu trebuie luate în calcul în scop, ci, chiar dacă ele lipsesc şi contrariile lor sînt prezente, scopul /viața bună/, trebuie păstrat intact /fără ele/.

7. Dar de ce omul fericit doreşte ca acestea să fie prezente şi fuge de contrariile lor? Răspundem că ele îşi aduc partea, nu la fericire, ci mai degrabă la existență. Iar contrariile lor /contribuie/ fie la inexistență, fie stingheresc scopul, cînd sînt prezente. Nu /spunem/ că îl suprimă, ci că cel care are cel mai mare bine, numai pe el vrea să-l aibă şi, laolaltă cu el, nimic altceva, care, atunci cînd ar fi prezent, nu suprimă binele, ci totuşi există odată cu acela. În general, dacă omul fericit nu vrea un anume lucru, dar dacă totuşi lucrul ar fi prezent, faptul acesta nu răpeşte nimic din fericirea /omului/. Altminteri, în fiecare zi fericitul s-ar schimba şi ar scăpa ceva din fericire, de exemplu dacă ar pierde un copil sau vreunul din bunuri. Şi ar putea fi nenumărate lucruri care, neieşind după dorința sa, nu-l abat totuşi cu nimic din scopul său deja prezent.

Dar se spune că lucrurile importante, nu cele întîmplătoare /îl pot abate/.

Ce ar putea fi dintre lucrurile omeneşti important, încît să nu fie disprețuit de către cel care a suit deasupra tuturor şi care nu se mai agață de nimic din cele de jos? De ce omul fericit nu socoteşte importantă soarta norocoasă, oricît de mare ar fi, domniile şi stăpînirea cetăților şi a națiunilor, nici întemeierea şi ctitorirea de cetăți, nici dacă ele ar fi sub puterea sa? Dar oare va socoti ceva important pierderea stăpînirii şi nimicirea cetății sale? Dacă le va socoti un rău mare, sau în general un rău, s-ar face de rîs din pricina opiniei şi nu ar mai fi un om virtuos, *considerînd drept ceva important lemne, pietre şi, pe Zeus, moartea muritorilor* – el, un om despre care spunem că trebuie să creadă că moartea e mai bună decît viața laolaltă cu corpul![10]

---

[10] Augustin se consola cu aceste vorbe în ultimele zile din viață, cînd vandalii asediau Hippo, oraşul unde el era episcop.

De e el însuşi jertfit, va crede că moartea e pentru el un rău, atunci cînd moare lîngă altarele zeilor? Şi dacă nu ar fi îngropat /nu-i pasă/, de vreme ce trupul ar putrezi oriunde şi pe pămînt, şi sub pămînt. Iar dacă /se sinchiseşte/ fiindcă nu e îngropat cu mare cheltuială, ci în mod anonim, nefiind socotit vrednic de un mormînt mare, /această preocupare e/ meschină. Şi dacă ar fi luat prizonier, „există o cale de scăpare"[11], dacă nu ar putea fi fericit.

Dar dacă familia sa ar fi luată prizonieră, de exemplu, dacă sînt tîrîte nurorile şi fiicele sale, ce vom spune, dacă ar muri fără să fi văzut nimic din acestea? Oare o astfel de opinie ar putea avea cînd pleacă /din viaţă/, că, deşi acestea sînt posibile, nu se vor întîmpla? Ar fi atunci un om straniu! Nu ar avea deci opinia că astfel de nenorociri sînt cu putinţă şi pentru familia sa? Dar nu cumva, din pricină că le crede astfel cu putinţă, nu ar putea fi fericit? Răspund că, dacă crede că sînt cu putinţă, el e fericit, astfel încît /e fericit/ şi atunci cînd se întîmplă! Ar putea cugeta că natura Universului acestuia e astfel întocmită încît aduce asemenea întîmplări şi că /noi/ trebuie să o urmăm.

Apoi, după ce au ajuns prizonieri, mulţi o vor duce mai bine. Şi ţine de ei ca, dacă sînt împovăraţi /de robie/, să plece (prin sinucidere): fie, rămînînd, ei rămîn în mod rezonabil şi nu e nimic teribil; fie rămîn în mod nerezonabil, cînd nu ar fi trebuit, iar atunci sînt responsabili pentru ei înşişi. Din pricina neghiobiei altora, chiar din familie, el însuşi (omul fericit) nu va ajunge la rău, şi nu va depinde de norocul şi de nenorocul altora.

8. Cît despre durerile sale, el le va îndura cît va putea, atunci cînd sînt puternice. Iar dacă întrec măsura, ele îl vor nimici.[12] În suferinţă, el nu va fi de compătimit, ci *strălucirea lui interioară arde, precum o lumină într-un sfeşnic, cînd de afară suflă vînt puternic, furtună şi vijelie.* Dar ce va fi, dacă nu ar mai fi conştient, sau durerea s-ar prelungi, într-atît de intensă, încît totuşi să nu-l ucidă în momentul cînd e puternică?

Dacă durerea s-ar prelungi, va reflecta ce trebuie să facă, fiindcă autodeterminarea nu e înlăturată în astfel de condiţii. Trebuie ştiut

[11] *Iliada*, 9, 73. E vorba despre sinucidere.

[12] La Epicur: durerile moderate pot fi suportate; durerile puternice nu durează, căci te nimicesc. Diogenes Laertios, X, 140.

că omului virtuos nu-i apar toate lucrurile la fel precum apar celorlalți, şi că ele nu pătrund pînă în interiorul /său/ nici altele, nici durerile, nici suferințele.

Dar /ce va face/ cînd durerile ajung la alții? Căci slăbiciunea ar fi proprie sufletului nostru. O dovedeşte faptul că noi socotim un cîştig să ignorăm /suferințele altora/ şi credem că va fi un cîştig, chiar dacă noi am murit, cînd ele s-ar întîmpla, şi nu mai luăm în seamă ceea ce îi priveşte pe aceia, ci ceea ce ne priveşte pe noi, ca să nu suferim noi. Aceasta este slăbiciunea noastră pe care trebuie s-o înlăturăm, neîngăduind însă să ne temem de venirea /nenorocirilor respective/.

Iar dacă cineva ar spune că aşa e firea noastră să suferim pentru nenorocirile celor apropiați nouă, să afle că nu toți oamenii sînt astfel şi că e propriu virtuții să înalțe comunul naturii noastre spre mai bine şi mai frumos, în separare de cei mulți. Căci este mai frumos să nu consimți celor considerate teribile de către natura comună. Într-adevăr, nu trebuie să ai condiția de om neinstruit <ἰδιωτικῶς>, ci /să te porți/ precum ai avea-o pe aceea a unui atlet puternic, să respingi loviturile soartei, cunoscînd că, pentru o anumită natură, acestea nu sînt plăcute, însă pentru natura sa proprie ele sînt suportabile, nefiind teribile, ci doar de temut pentru copii.

Dar atunci /omul virtuos/ a dorit /nenorocirile/? Răspund că şi față de cele nedorite, cînd ar fi prezente, el stăpîneşte virtutea, care face ca sufletu-i să fie de neurnit şi neafectat.

9. Dar /ce va fi/ cînd va ajunge să nu mai ştie de el, copleşit fie de boli, fie de artele magice? Dacă /cei care obiectează/ vor păzi ca el să rămînă virtuos în această stare, aşa cum se află în somn, ce opreşte ca el să fie fericit? Într-adevăr, în somn nu-l privezi de fericire, nici nu iei în calcul acest timp, ca să se spună că nu e fericit întreaga viață. Iar dacă se va spune că el nu e virtuos /în tot acest timp/, nu se mai vorbeşte despre omul virtuos, /după cum s-a convenit/.

Noi însă, presupunîndu-l virtuos, cercetăm *dacă e fericit atîta timp cît e virtuos.* Se spune însă: să-l presupunem virtuos: însă fără să perceapă, fără să acționeze conform virtuții, cum ar putea fi fericit?[13] Or, *dacă nu ar percepe că e sănătos, ar fi sănătos cu nimic mai*

[13] Pentru stoici, exercitarea virtuții era un continuu exercițiu, un efort, o *askesis.* Plotin valorizează aici virtutea care acționează direct, de la sine, aproape fără conştiința că face ceva semnificativ.

puțin; și dacă nu ar percepe că e frumos, cu nimic mai puțin ar fi frumos. Dar dacă nu ar percepe că e înțelept, ar fi mai puțin înțelept? Asta, *dacă nu ar susține cineva că în înțelepciune trebuie să fie prezente percepția și starea de conștiență*. Căci în înțelepciunea actualizată /se spune/ că e prezentă și fericirea.

Or, dacă cugetarea și înțelepciunea ar fi ceva adăugat /din afară/, acest argument ar avea un anume sens. Dar dacă existența înțelepciunii se află într-o anume Ființă, mai curînd în Ființă, și dacă Ființa însăși nu piere la cel care doarme și în general la cel considerat fără conștiență, și dacă există activitatea însăși a Ființei în el și o astfel de activitate fără somn, *atunci ar fi activ omul virtuos, în măsura în care este astfel*. Căci această activitate nu i-ar rămîne ascunsă omului în întregul său, ci /ar rămîne astfel/ numai unei părți a lui. Un exemplu: cînd e activă activitatea vegetativă, percepția unei astfel de activități nu se deplasează spre restul omului prin senzație. Și, dacă am fi *noi înșine* partea noastră vegetativă, am fi noi înșine /activi/, cînd sîntem activi /sub acest raport/. Însă noi nu sîntem partea vegetativă, ci activitatea /*noastră*/ e a /părții/ care gîndește. În consecință, cînd aceea e activă, sîntem și noi înșine activi.

10. Dar poate activitatea /înțelepciunii/ îi rămîne ascunsă /omului/, deoarece nu se referă la nici unul dintre obiectele senzoriale. Căci i se pare că ea e activă și referitoare la obiectele senzoriale prin senzație, văzută ca un intermediar față de acestea. Dar Intelectul însuși din ce cauză nu va fi activ, cît și Sufletul din preajma lui, cel care e înaintea senzației și în general a percepției? Trebuie să fie activitate, într-adevăr, ceea ce e înaintea percepției, dacă „totuna-i a gîndi și a fi"[14].

Și se pare că percepția există și apare, atunci cînd gîndirea se întoarce înapoi și cînd ceea ce e activ în viața Sufletului, ca să spunem așa, este răsfrînt îndărăt, precum /e reflectat un obiect/ în repaos într-o oglindă, „pe suprafața netedă și strălucitoare"[15]. Ca în aceste cazuri deci, cînd e prezentă oglinda, apare reflexul; dar, chiar dacă nu e prezentă sau nu e astfel dispusă /oglinda/, este prezent în actualizare obiectul despre al cărui reflex vorbeam. La fel

[14] Parmenide, DK, B, 3.
[15] Platon, *Timaios*, 46b.

şi în legătură cu Sufletul, cînd stă în tihnă ceea ce e în noi asemănător /oglinzii/, în care apar oglindirile gîndirii şi Intelectului, acestea sînt văzute în el şi sînt cunoscute, ca să să spunem aşa, senzorial, laolaltă cu cunoaşterea anterioară, fiindcă Intelectul şi gîndirea sînt active. Dar cînd această /„oglindă"/ se sparge din pricina tulburării armoniei corpului, gîndirea şi Intelectul gîndesc fără un reflex, iar gîndirea e atunci fără imaginație. Încît s-ar putea gîndi ceva de acest tip, că gîndirea apare laolaltă cu imaginația, deşi *gîndirea nu este imaginație.*

Dar cineva ar putea descoperi multe activități frumoase ale oamenilor treji, momente de contemplare, acțiuni, cînd contemplăm şi cînd acționăm – *dar noi nu ne dăm seama de ele. Căci nu e necesar ca cel care tocmai citeşte să aibă conştiința că citeşte, şi mai ales atunci cînd ar citi cu încordare.* Nici cel care face un act de curaj /nu are conştiința/ că face un act de curaj şi că acționează cu curajul cu care acționează. Şi există nenumărate alte exemple. *Astfel încît există riscul ca starea de conştiință să facă activitățile însele pe care le însoțeşte mai întunecate.* Dar activitățile care sînt singure /fără conştiința de sine/, *sînt pure atunci şi acționează mai bine,* trăiesc mai bine şi, de asemenea, într-o asemenea afectare proprie celor care au ajuns virtuoşi se află mai multă viață, care nu e împrăştiată în senzație, ci este strînsă în acelaşi /loc/, în sine.

11. Iar dacă unii ar susține că un astfel de om de fapt nu trăieşte, vom spune că el trăieşte, dar că ei ignoră fericirea lui, aşa cum îi ignoră şi viața. Iar dacă nu ar crede, la vom cere ca, după ce pun ipoteza omului care trăieşte şi e virtuos, ei să caute să ştie dacă el este fericit, şi că, dacă îi diminuează viața, să nu cerceteze dacă viața bună e prezentă; de asemenea, le cerem ca, dacă suprimă omul, să nu cerceteze în legătură cu fericirea omului şi ca, acceptînd că omul virtuos e întors spre interior, să nu-l caute în acțiunile exterioare şi nici în general /să nu caute/ obiectul voinței lui în exterior.

Căci în acest fel, nu ar exista nici substratul fericirii, dacă s-ar spune că obiectele voinței sînt exterioare şi că virtuosul le voieşte. El ar voi şi ca toți oamenii să o ducă bine şi ca nimeni să nu aibă de suferit nici un rău. Dar chiar dacă aceasta nu se întîmplă, el tot este fericit. Iar dacă cineva va spune că el face ceva absurd, dacă va voi acest /bine general/, în situația în care nu este cu putință

ca relele să nu existe, este clar că el va fi de acord cu noi care întoarcem voința lui înspre interior.

12. Iar cînd unii cer plăcerea pentru o astfel de viață /bună/, ei nu vor cere să fie prezente nici plăcerile nelegiuite, nici plăcerile trupeşti – căci ele nu pot fi prezente /pentru omul virtuos/ şi nimicesc fericirea – nici cele excesive, ci acele plăceri care se însoțesc cu prezența bunurilor fără să fie în mişcare şi care nici nu au parte de devenire. Căci bunurile sînt în acest caz prezente şi /omul fericit/ e o prezență pentru sine, iar plăcutul şi blîndețea stau acolo în loc. Omul virtuos e întotdeauna blînd, /are un fel de a fi/ calm, o dispoziție plăcută pe care nu o poate clinti nici unul dintre amintitele rele, dacă e adevărat că el este virtuos. Iar dacă se caută un alt chip al plăcerii asociat vieții virtuoase, nu se caută viața virtuoasă.

13. Nici acțiunile /sale/ nu ar putea fi împiedicate de hazard, ci fiecare acțiune survine după o altă întîmplare; totuşi toate sînt frumoase şi sînt probabil cu atît mai frumoase, cu cît depind mai mult de circumstanțe. Iar activitățile contemplative, mă refer la acelea asociate cazurilor individuale, ar putea fi probabil /împiedicate/, de exemplu ceea ce el a cercetat şi ceea ce, după ce a investigat, ar dori să înfățişeze. Cît despre „învățătura supremă"[16], aceasta îi e mereu la îndemînă, cu sine şi chiar mai mult, fie şi dacă s-ar afla în aşa-numitul „taur al lui Phalaris"[17], lucru care fără rost e numit de două sau de multe ori „plăcut". Căci acolo /în taur/ lucrul acela proclamat drept /fericire/ se află chiar în suferință, dar aici, /în concepția noastră/, suferința e ceva, /fericirea/ care o însoțeşte – altceva şi, atîta vreme cît ar fi silită să însoțească /suferința/, /fericirea/ nu va rămîne despărțită de contemplarea Binelui în întregul său.

14. Faptul că omul şi mai ales omul virtuos nu este compus /din corp şi Suflet/ o atestă şi separarea de corp şi disprețul față de

---

[16] Platon, *Republica*, 505a.

[17] Phalaris – tiran al cetății Agrigent (570–554 î.e.n.). Şi-ar fi executat inamicii închizîndu-i în interiorul unui taur de aramă înroşit în foc. Filozofii stoici considerau că, fie şi închis în taurul lui Phalaris, înțeleptul trebuie să rămînă imperturbabil.

bunurile zise trupeşti. Este ridicol ca fericirea să fie apreciată după cît de /grozav/ este animalul /uman/, atunci cînd *fericirea este viaţa bună, care are de-a face cu Sufletul*; or, aceasta e o activitate a Sufletului, dar nu a întregului Suflet – nu e a Sufletului vegetativ, oriunde acesta se atinge de corp. Fericirea, prin urmare, nu stă în statura corpului şi în buna sa condiţie, nici în ascuţimea simţurilor, deoarece există riscul ca excesele acestora, îngreunînd omul, să-l poarte spre ele însele. Existînd o compensaţie de partea cealaltă, conducînd spre bunurile supreme, /omul virtuos/ micşorează şi reduce tot ceea ce ţine de corp, pentru ca să se arate că acest om este altceva decît ceea ce are în exterior.

Însă fie omul realităţilor de Aici şi frumos, şi mare la stat, şi bogat şi stăpînitor al tuturor oamenilor, după cum ar putea fi stăpîn al acestui loc; ademenit de acestea, el nu trebuie invidiat. Cît despre înţelept, acestea pesemne nici nu ar putea exista mai întîi, iar dacă s-au întîmplat, el le va micşora, de vreme ce se ocupă cu sine însuşi. Va micşora şi va lăsa să se ofilească prin neglijare excesele corpului, iar demnităţile le va abandona. Îngrijindu-se de sănătatea corpului, nu va voi să fie cu totul neatins de boli şi de suferinţe. Chiar dacă ele nu s-au întîmplat, cînd e tînăr va voi să le cunoască, iar ajungînd la bătrîneţe, nu /va voi/ să fie deranjat nici de acestea, nici de plăceri, nici de ceva de Aici, nici agreabil, nici dezagreabil, pentru ca să nu privească la corp. Cînd are dureri, va opune puterea dată lui împotriva acestora, fără să considere un adaos la fericire în plăcere, sănătate şi lipsa durerii, şi fără /să considere/ o pierdere sau o diminuare a /fericirii/ în contrariile acestora. Căci *dacă unul dintre contrarii nu adaugă nimic unui lucru, cum ar putea contrariul /acestuia/ lua ceva de la acelaşi lucru?*

15. Dar dacă ar exista doi înţelepţi şi dacă unul ar avea toate cîte sînt numite „naturale“, iar celălalt ar avea contrariile lor, vom afirma că fericirea e prezentă la ei în mod egal? O vom afirma, în cazul în care ei sînt în mod egal înţelepţi. Iar dacă unul dintre ei este frumos la trup şi /are/ toate celelalte calităţi care nu au de a face cu înţelepciunea, nici, în general, cu virtutea şi cu contemplarea Binelui suprem, ce ar fi asta? Căci nici măcar el însuşi, posesorul acestora, nu se mîndreşte că e mai fericit decît cel care nu are respectivele însuşiri; şi nici chiar excesul tuturor acestora nu

ar putea contribui la un final /vesel/ în „sunete de flaut" <αὐλητικὸν τέλος>.[18]

Însă noi îl privim pe omul fericit dominați de slăbiciunea noastră, considerînd drept înfricoşătoare şi teribile lucrurile pe care omul fericit nu le-ar putea considera astfel. Altminteri, el nu e încă înțelept, nici fericit, dacă nu înlocuieşte toate aceste reprezentări şi, ca şi cînd a devenit cu totul un alt om, dacă nu are încredere în sine că niciodată nu va avea parte de un rău. Astfel, el va fi fără teamă în toate privințele. Altminteri, temător în privința unor lucruri, nu va fi desăvîrşit în virtute, ci va fi doar pe jumătate /virtuos/. Căci chiar dacă îi soseşte o temere nedorită ce survine înaintea judecății, atunci cînd el s-ar preocupa de altele, înțeleptul o va alunga prin intervenția sa, iar pe *copilul din sine* care, cum ar veni, a fost împins la suferință, îl va domoli fie prin amenințări, fie prin rațiune. Dar /este/ o amenințare care nu-l afectează pe el, ca şi cînd un copil s-ar potoli, cînd /cineva/ i-ar arunca o privire care impune! Însă din cauza acestora, omul înțelept nu este nici neprietenos, nici insensibil <ἀγνώμων>. Căci este un om /înțelept/ şi față de sine, şi față de ceea ce îi aparține. Dăruind deci şi prietenilor cele pe care şi le dăruie sieşi, *ar putea fi, cu posesia Intelectului, cel mai bun prieten.*[19]

16. Iar dacă cineva nu-l va aşeza Aici pe omul virtuos, înălțîndu-l deja *în această lume a Intelectului*, ci l-ar trage în voia sorții şi se va teme că aceasta îl va copleşi, acela nu-l va lua în considerare pe *omul virtuos*, aşa cum noi socotim că el este, ci pe *omul cumsecade* <ἐπιεικής>. Şi făcîndu-l să fie amestecat din bine şi din rău, îi va oferi unuia ca acesta o viață amestecată dintr-un anume bine şi din rău – şi nu e uşor ca el /virtuosul/ să apară. Iar dacă ar apărea, nu ar fi demn să fie numit fericit, neavînd măreție nici în demnitatea înțelepciunii, nici în puritatea binelui. Nu este cu putință, prin urmare, să trăieşti fericit în /viața împărtăşită/ în comun /de oameni/.[20]

De aceea, pe bună dreptate şi Platon socoteşte că cel care urmează să fie înțelept şi fericit îşi ia binele de sus, că îl contemplă şi că se face asemenea acelui bine şi trăieşte conform lui. Numai

---

[18] Banchetele antice se terminau adesea cu procesiuni nocturne în sunete de flaut.

[19] Vezi Porfir, *Viața lui Plotin*, vol. I.

[20] Sau „în viața în comunitate /cu corpul/".

acest lucru trebuie să-l aibă drept scop, iar pe celelalte ar trebui să le schimbe cum ar face şi cu locurile /unde stă/, neavînd nici un adaos la fericire de pe urma locurilor. El se comportă doar ca unul care aşteaptă ca şi celelalte lucruri să se aglomereze în jurul locului, dacă, de pildă, va locui într-un loc sau într-altul. El oferă acestui „loc" cîte poate oferi pentru folos; *el însuşi fiind însă altceva*, nu e oprit să renunțe şi la acest /loc/; şi chiar va renunța /la el/ în momentul /hotărît/ de natură, rămînînd el însuşi stăpîn să decidă în aceast caz.

Astfel încît la el faptele vor duce laolaltă spre fericire; iar lucrurile care nu sînt în vederea scopului şi, în general, care nu-i aparțin lui, ci „tovarăşului de jug", de care se va sinchisi şi pe care îl va îndura, cît e posibil, precum un muzician /se sinchiseşte/ de liră, cît timp e cu putință să o folosească. Iar dacă nu /mai foloseşte/, o schimbă cu o alta; ori el va renunța la folosirea lirei şi se va despărți de cîntatul la liră, avînd o altă lucrare /de cîntat/ fără liră. Va neglija lira care zace în apropiere şi va cînta fără instrumente! Dar nu degeaba la început i s-a dat instrumentul, deoarece pînă în acel moment s-a servit de el de multe ori.

DESPRE PROVIDENȚĂ

47, III.2; *48*, III.3

Tema

Acest mare tratat, segmentat în două de Porfir în ediția sa, este probabil cel mai stoicizant dintre tratatele lui Plotin. Acesta polemizează împotriva, pe de-o parte, a epicureilor şi a ateilor, care negau Providența şi necesitatea, pe de altă parte, împotriva gnosticilor care credeau că lumea e rea şi a fost rău alcătuită.

Subiectul

47, III.2

Universul de Aici este imitația universului inteligibil, este o armonie de contrarii. Pentru a înțelege că este un univers bun trebuie privit în totalitatea sa. Există întotdeauna un echilibru şi o compensare a contrariilor – vina şi pedeapsa. Metafora vieții universale ca scenă pe care joacă diferiți actori care îşi schimbă rolurile şi măştile. Într-o lume bună, cum se explică responsabilitatea individuală. Providența nu împiedică libertatea umană.

48, III.3

Există o rațiune universală care cuprinde totul – şi bune şi rele, din perspectiva noastră limitată. Răul şi binele din lume provin, în fapt, din aceea că nu toate lucrurile sînt egale şi că unele trebuie să fie superioare altora. Universul e o ființă vie. Analogiile dintre părțile Universului permit divinația.

47, III.2

1. Este o absurditate demnă de un om care nu posedă nici minte, nici sensibilitate a atribui *spontaneității* <αὐτόματον> şi *întîmplării* <τύχη> Ființa şi constituirea acestui Univers vizibil.[1] Iată ceva evident chiar şi fără argumentare, însă au fost aduse argumente numeroase şi îndestulătoare care arată acest lucru. Pe de altă parte, există dificultățile privitoare la felul în care au apărut şi au fost create fiecare dintre aceste lucruri, dificultăți potrivit cu care /rezultă/ că unele nu ar fi fost create cum se cuvine şi care pun în discuție providența Universului; astfel unii au spus că nici nu există /providență/[2], alții că Universul a fost creat de un *Demiurg rău*[3]; acele dificultăți, prin urmare, se cuvine să fie cercetate, luînd noi argumentele de la început.

Să lăsăm deoparte providența (prevederea) omului individual care este o deliberare de dinaintea faptei, /ce chibzuieşte/ în ce fel trebuie să se petreacă sau să nu se petreacă ceva dintre lucrurile care nu sînt făcute necesarmente, sau în ce fel am putea avea sau nu ceva. Însă despre ceea ce numim *providența Întregului*, după ce i-am presupus existența, despre ea să vorbim în continuare.

Dacă susținem că Universul s-a născut la un anumit moment, fără să fi existat mai înainte, susținem /prin aceasta/ că providența

---

[1] Distincția dintre spontaneitate şi întîmplare – la Aristotel, *Fizica*, II, 4.

[2] Epicur nega providența şi susținea că în Univers există o parte însemnată de întîmplare pe care o asocia cu *declinația* atomilor – „clinamen" în textele latine – abaterea întîmplătoare a translației acestora de la verticala căderii în vid. De asemenea, el considera că viitorul nu este în întregime determinat şi că zeii, care trăiesc deplin fericiți în interstițiile intercosmice, nu au nimic de a face cu noi. V. şi *Scrisoarea către Menoiceus.*

[3] Gnosticii, vezi Tratatul *33*, II.9, 4.

este identică cu o deliberare, fiind la fel cu providența pe care am atribuit-o părților /Universului/, anume o prevedere și un *raționament al lui Dumnezeu* privitor la felul în care ar putea apărea acest Univers și la modul în care lucrurile ar putea fi cele mai bune cu putință.[4] Însă, deoarece atribuim acestui Univers eternitatea și faptul de a fi existat întotdeauna, am spune cu îndreptățire și consecvență că pentru Univers *providența înseamnă a se conforma Intelectului însuși;* că Intelectul precedă Universul, nu în sensul că e anterior în timp, ci Universul provine de la Intelect; *Intelectul este anterior prin natură,* fiind cauză a Universului, precum un arhetip și un model al acestui Univers, copie care există și subzistă veșnic din cauza modelului, în modul următor:

Natura Intelectului și a celui-ce-este /ceva/ este Universul autentic și prim, care nu ajunge să fie separat de sine, nici slab prin diviziune, nici cu lipsă prin părțile sale, dat fiind că nici una nu e ruptă de Întreg. Ci întreaga viață a sa /este/ întregul Intelect ce trăiește și gîndește laolaltă în unitate; partea oferă Întregul și Întregul e prieten părții, fără ca o /parte/ să fie separată de o alta, fără să fi ajuns alta de una singură, înstrăinată de celelalte. De aceea nici o parte nu dăunează alteia și nu i-ar putea fi contrară. Fiind unul și desăvîrșit pretutindeni, /Intelectul/ stă locului în orice loc și nu posedă alterare. Și el nici nu face ca ceva /să devină/ altceva. Într-adevăr, cu ce scop ar face /aceasta/ cînd nu duce lipsă de nimic? De ce o rațiune ar produce o altă rațiune, sau un Intelect – un alt Intelect? Într-adevăr, faptul de a putea face ceva de la sine nu aparține celui a cărui condiție e complet bună, ci e propriu celui care crează și se mișcă astfel, în măsura în care este cumva inferior. *Dar realităților cu desăvîrșire fericite le ajunge să stea locului în sine și să fie ceea ce sînt.* Nu e, dimpotrivă, fără eroare activitatea multiplă pentru cei care deviază de la ei înșiși. Dar /Intelectul/ e în asemenea măsură fericit, încît chiar în faptul de a nu produce realizează măreția și în rămînerea la sine produce ceva deloc mic.

2. Universul acesta /vizibil/ s-a constituit deci din Universul acela autentic și unul, *acesta de Aici nefiind în mod autentic unul.* El e multiplu, e divizat să fie multiplicitate; /aici/ o parte e separată de

[4] Vezi problema înțelegerii literale a lui *Timaios.*

alta, ajunsă diferită, şi ea nu mai e doar prietenă aceleia, ci şi inamică prin distanțare, iar din lipsă, una devine duşmancă celeilalte. Partea nu e suficientă cu sine, ci, fiind păstrată în viață de o alta, este duşmanca celei de care e păstrată.

Însă /Universul acesta/ *nu s-a născut în urma unei deliberări* cum că trebuie să se nască, ci prin necesitatea naturii secunde.[5] Căci *acel /Univers inteligibil/ nu putea fi ultima dintre realități*. Cel dintîi exista avînd putere multă, ba chiar întreaga putere. *Iar aceasta e puterea de a crea altceva fără să caute să creeze.* Căci nu ar fi avut /puterea/ de la sine, dacă ar fi cercetat /în ce fel să producă/, nici /ea/ nu ar fi fost din Ființa sa, ci el ar fi fost *asemenea unui artizan* care nu are de la sine producerea, ci aceasta îi vine ca adăugată, atunci cînd o obține din învățătură. Aşadar, Intelectul, dînd ceva din sine în Materie, a făcut toate *neclintit şi în linişte*. Însă această rațiune formatoare curge de la Intelect. Într-adevăr, ceea ce se revarsă din Intelect este rațiunea formatoare, iar ea se revarsă mereu, atîta vreme cît Intelectul ar fi prezent în realități.

După cum, după ce toate se află laolaltă în rațiunea formatoare a seminței şi în acelaşi loc şi nici o parte nu se confruntă cu o alta, nici nu e în divergență, nici nu e o piedică[6], se naşte ceva în masă şi fiecare parte ajunge în altă parte, una devine piedică pentru cealaltă şi o consumă pe cealaltă; la fel, acest Univers se naşte din unul-Intelect şi din rațiunea formatoare sosită de la el. El se diferențiază şi, în mod necesar, unele părți devin prietene şi se agrează între ele, altele devin inamice şi duşmance; unele sînt voluntar /astfel/, altele, involuntar, le aduc pagubă celorlalte şi, celelalte fiind nimicite, produc generarea altora. Şi asupra unor realități care produc şi îndură asemenea efecte, /rațiunea formatoare/ stabileşte totuşi *o unică armonie*, fiecare parte cîntîndu-şi partitura ce-i revine, iar rațiunea formatoare producînd asupra lor armonia şi *unica coordonare* <μία σύνταξις> în întreg.

Căci acest Univers nu este, precum cel de Acolo, Intelect şi rațiune formatoare, ci *participă* la Intelect şi la rațiunea formatoare. De aceea a avut nevoie de armonie, atunci cînd s-au întîlnit Intelectul şi necesitatea – aceasta trăgînd spre inferior şi purtînd spre

---

[5] Din nou Plotin contestă interpretarea literală a lui *Timaios; cf.* VI.7 şi studiul meu „Artistul, Artizanul şi Arhetipul", LPA.

[6] Vezi pentru imaginea seminței, *45*, III.7, 11.

irațional, deoarece ea nu este rațiune, dar totuşi „Intelectul stăpîneşte peste necesitate"[7]. Căci /Universul/ inteligibil este numai rațiune şi nu s-ar mai putea naşte un altul, tot numai rațiune. Or, *dacă s-a mai născut ceva, trebuia să fie mai prejos de acela* /Universul inteligibil/ şi non-rațiune, dar nici o anumită materie. Căci /ar fi fost/ fără ordine. /Se naşte/ aşadar *ceva amestecat*. Şi /acest Univers/ se termină la Materie şi la rațiunea formatoare, dar principiul de unde originează, Sufletul, supraveghează compusul. Şi nu trebuie gîndit că Sufletul /universal/ e afectat; de fapt, el guvernează acest Univers cu mare uşurință, cum ar veni, prin prezența sa.

3. Dar nici acest Univers vizibil nu ar trebui pe drept să fie criticat că nu e frumos şi că nu e cel mai bun dintre toate lucrurile corporale şi nici cauzatorul său nu ar putea fi acuzat, mai întîi fiindcă el există cu necesitate şi nu s-a născut dintr-un raționament, ci natura superioară l-a generat conform naturii ca asemănător sieşi.

Apoi, chiar dacă cel care l-a creat ar fi fost un raționament, nu e nici o ruşine pentru cel creat. Căci /Creatorul/ l-a creat nespus de frumos, de sine stătător şi prieten sieşi şi părților sale celor mai importante şi celor mai mici, în mod egal, utile. Or, ar fi absurd omul care acuză Întregul din cauza părților. Căci trebuie cercetate părțile în raport cu Întregul, dacă sînt potrivite şi în acord cu acela, dar, examinîndu-se Întregul, nu trebuie privit la cîteva părți neînsemnate.

/A proceda astfel/ caracterizează nu pe cineva care acuză Universul, ci pe unul care ia /doar/ o parte a sa separat, precum părul întregului animal sau degetul animalelor terestre; e ca şi cînd, neglijînd că omul în întregul său are o înfățişare minunată sau, pe Zeus, abandonînd celelalte animale, l-ai lua în considerație pe cel mai neînsemnat, sau, nesinchisindu-te de întregul neam omenesc, l-ai aduce ca exemplu pe Thersites.[8]

Deoarece creatura este Universul întreg, pe acesta examinîndu-l, probabil că ai auzi din partea lui următoarele vorbe: „pe mine un Zeu m-a făcut; de la el am ajuns să fiu desăvîrşit, /alcătuit/ din

[7] *Timaios*, 48a.

[8] Personaj din *Iliada*, 2, 211, este tipul antieroului: urît, laş, răzvrătit împotriva autorității lui Agamemnon şi încercînd să-i răzvrătească şi pe ceilalți războinici aflați la Troia. Odiseu îl pedepseşte, lovindu-l cu sceptrul.

toate vietuitoarele, suficient mie însumi şi de sine stătător, neavînd nevoie de nimic, deoarece toate sînt în mine – plante, animale, natura tuturor lucrurilor generate, mulți zei şi noroade de daimoni, Suflete bune şi oameni fericiți prin virtute. Şi nu e adevărat că, dacă pămîntul e împodobit cu toate plantele şi cu animale variate şi puterea Sufletului ajunge pînă la mare, aerul tot, eterul şi cerul întreg sînt fără parte de Suflet, ci tocmai acolo se află toate Sufletele bune. Ele dăruie viață astrelor şi revoluției ordonate şi eterne a Cerului, care se învîrte inteligent în jurul aceluiaşi centru etern prin imitarea Intelectului.[9] Căci /Cerul/ nu trebuie să caute nimic în afară. Însă toate lucrurile din mine aspiră la Bine, dar fiecare Îl întîlneşte, *potrivit cu aptitudinea proprie*. Întregul Cer atîrnă de acela, dar şi Sufletul meu şi zeii aflați în părțile mele, toate animalele şi plantele, şi orice *pare* în mine să fie neînsuflețit. Iar unele lucruri par să participe numai la existență, altele la viață, altele /participă/ mai mult /la viață/ datorită sensibilității, altele au deja rațiune, altele au întregul vieții. *Căci nu trebuie avut pretenții egale de la realități neegale*: nu-i revine degetului să vadă, ci ochiului; iar degetului îi revine altceva – adică faptul de a fi deget şi a avea ceea ce e al său.

4. Şi nu te mira dacă focul este stins de apă şi alte lucruri sînt nimicite de foc. Căci altul l-a făcut să fie şi, nefăcîndu-se singur, a fost distrus de altceva; el s-a îndreptat spre ființare datorită nimicirii altuia, iar nimicirea sa de acest fel nu ar putea aduce nimic teribil, deoarece în locul focului nimicit va fi un alt foc.

În Cerul incorporal /inteligibil/ fiecare parte stă locului, dar în Cerul acesta întregul trăieşte veşnic şi părțile nobile şi suverane[10]; însă Sufletele schimbă corpurile şi mereu se nasc într-o formă diferită; iar atunci cînd e în stare, oprindu-se Sufletul în afara naşterii, ajunge să vietuiască laolaltă cu Sufletul universal. Dar corpurile trăiesc după specie şi după întreguri fiecare, dacă din ele vor exista şi se vor hrăni animalele. Căci *Aici viața e în mişcare, în vreme ce Acolo e nemişcată*. Era necesar ca mişcarea să provină din nemişcare şi să se nască o altă viață din ea provenită din viața aflată în sine – *precum o viață care suflă şi nu e neclintită – răsuflare a vieții imobile.*

[9] *Legile*, X, 898a-b.

[10] Este vorba despre astre.

Atacurile şi nimicirile reciproce ale animalelor sînt necesare, deoarece ele nu s-au născut eterne. Dar s-au născut, fiindcă rațiunea formatoare a preluat întreaga Materie şi pentru că le avea în ea pe toate, de vreme ce ele existau Acolo în Cerul de sus. Căci de unde ar fi sosit /Aici/, dacă nu ar fi fost Acolo? Iar nedreptățile pe care oamenii şi le fac unii altora ar avea drept cauză aspirația spre Bine; dar, eşuînd să-l întîlnească din pricina slăbiciunii, se întorc unii împotriva altora. Cînd comit nedreptăți, oamenii sînt pedepsiți şi ajung mizerabili în Suflete din cauza acțiunilor vicioase; ei sînt puşi într-un loc inferior. Căci nimic aşezat în legea Întregului nu poate scăpa.

Într-adevăr, nu din cauza dezordinii e ordinea, nici din cauza nelegiuirii e legea, aşa cum crede cineva[11], pentru ca acelea /bune/ să se facă din pricina lucrurilor rele şi să se manifeste, ci dezordinea există din cauza ordinii, care e ceva adăugat, şi fiindcă există ordine. Şi nelegiuirea e din cauza legii, neghiobia – din cauza rațiunii şi fiindcă există rațiune; nu fiindcă cele mai bune le produc pe cele mai rele, ci cele care au nevoie să primească pe cele mai bune, din cauza naturii proprii, din întîmplare, sau fiind împiedicate de altele, nu au fost capabile să le primească. Într-adevăr, cel ce se foloseşte de o ordine adăugată ar putea să nu o întîlnească fie din cauza sa şi de la sine, fie din cauza altuia şi de la altul. Multe lucruri sînt supuse acțiunii altora, fără voința celor ce acționează care se îndreaptă spre altceva. Dar animalele care, de la sine, au o mişcare autonomă se înclină cînd spre mai bine, cînd spre mai rău. Însă poate că nu e cazul să fie cercetat că abaterea spre mai rău vine de undeva.[12] Căci înclinarea /spre rău/ e mică la început, dar avansînd astfel face mereu greşeala mai amplă şi mai mare. Corpul coabitează şi, în mod necesar, dorința. Fiind primul /impuls/ şi cel de moment trecute cu vederea şi neeliminate îndată, produc o alegere a /răului/ unde respectivul a căzut. Urmează desigur pedeapsa. Şi nu e nedrept ca unul devenit astfel să îndure consecințele condiției /sale/ şi nu trebuie pretins să fie fericiți cei care

[11] Epicur, v. Usener, *Epicurea*, 530.

[12] Lecțiune alterată, probabil. Urmez pe HS2. Se poate înțelege şi „Nu e cazul să fie cercetat de unde vine abaterea spre mai rău".

nu au făcut fapte vrednice de fericire. Numai cei buni sînt fericiți; de aceea zeii sînt fericiți.

5. Dacă, aşadar, e cu putință chiar şi pentru Sufletele aflate în acest Univers să fie fericite, şi dacă unele nu sînt fericite, nu trebuie învinuit locul /pămîntesc/, ci neputințele acelor Suflete, care nu au putut să lupte bine acolo unde sînt depuse premiile pentru virtute. Şi de ce e teribil ca oameni care nu au devenit divini să nu aibă o viață divină? Sărăcia şi bolile sînt un nimic pentru cei buni, dar pentru cei răi sînt o nenorocire. Şi e necesar să fii bolnav dacă ai trup. Şi nici acestea nu sînt nefolositoare în general în coordonarea şi împlinirea Întregului.

După cum, cînd unele lucruri pier, rațiunea Întregului se serveşte de cele care pier pentru generarea altora – nimic în nici un mod nu scapă de a fi preluat de rațiunea Întregului – astfel, cînd trupul o duce rău şi Sufletul înmuiat îndură astfel de necazuri, /urmările/ aduse de boli şi viciu sînt introduse într-o altă conexiune şi o altă ordine. Iar unele rele sînt de folos chiar celor care le îndură, precum sărăcia şi boala, în vreme ce viciul produce ceva de folos pentru Întreg, devenind un exemplu al pedepsei şi oferind multe lucruri de folos de la sine. Căci el îi trezeşte pe oameni, stîrneşte inteligența şi înțelegerea unora care se împotrivesc căilor răului şi îi învață ce fel de bine este virtutea prin compararea relelor de care au parte oamenii răi. Nu de asta s-au ivit relele, însă s-a spus că /providența/ se foloseşte de ele după nevoie, de vreme ce au apărut. Aceasta e caracteristic pentru o putere imensă – a fi în stare să se folosească bine chiar şi de rele şi de cele ajunse informe în vederea altor forme.

În general, trebuie stabilit că răul este absența binelui.[13] Or, este necesar ca Aici să existe o lipsă a binelui, fiindcă /binele/ e /Aici/ în altceva. Însă *altceva*-ul în care se află binele, fiind altceva decît bine, produce lipsa. *Căci el nu era bun*.[14] De aceea „nu-i cu putință să piară relele"[15], fiindcă unele lucruri sînt inferioare altora în raport cu natura Binelui şi fiindcă altele, diferite de Bine, luînd de Acolo cauza subzistenței lor, devin cele ce sînt prin depărtarea /de Bine.

[13] Materia, fiind absența totală a Binelui, va fi Răul absolut. Vezi *51*, I, 8.
[14] Desigur, Materia.
[15] Platon, *Theaitetos*, 176a.

6. E corect să se spună că omului bun nu-i revine nici un rău, şi nici nemernicului nici un bine, atunci cînd – ceea ce este împotriva dreptății – oamenii buni au parte de rău, iar nemernicii, invers. Însă de ce celui bun îi sosesc lucruri contrare naturii, iar celui rău conforme naturii? În ce fel sînt ele repartizate cu dreptate în acest fel?

Or, dacă ceea ce e conform naturii nu adaugă nimic la fericire, dacă nici ceea ce e contra naturii nu înlătură din răul din oamenii răi, ce contează dacă e într-un fel sau în altul? După cum nu /contează/ dacă omul rău e frumos la trup, iar omul bun e urît.

Însă /– se spune –/ cuvenit, proporționat şi după dreptate ar fi ca lucrurile să se petreacă altfel, aşa cum acum nu se întîmplă. Demn de cea mai bună providență ar fi modul celălalt. Şi nu e cuvenit faptul că unii sînt sclavi, alții stăpîni, că răii conduc statele, iar cei decenți sînt sclavi, nici chiar dacă aceste circumstanțe nu aduc un adaos la posesia binelui şi a răului. Şi un cîrmuitor rău ar putea face lucrurile cele mai nelegiuite; în războaie înving cei răi şi cîte ticăloşii fac cînd iau prizonieri! Toate acestea te pun la încurcătură în ce fel apar ele, odată ce există o providență!

Şi chiar dacă cel care intenționează să facă ceva trebuie să privească la Întreg, se cuvine să aranjeze şi părțile în /locul/ cuvenit şi mai ales cînd /părțile/ sînt însuflețite, au viață şi sînt raționale; şi /e necesar/ ca providența să anticipeze totul; iar sarcina ei aceasta este, să nu neglijeze nimic. Dacă, aşadar, afirmăm că acest Univers atîrnă de Intelect şi că puterea lui ajunge la toate, trebuie încercat să se arate în ce fel *fiecare* dintre lucruri este bun şi frumos.

7. Prin urmare, trebuie răspuns mai întîi că cei care caută binele în lucrurile amestecate trebuie să nu pretindă /ca acesta să fie/ la fel de mare cît binele din domeniul neamestecat, şi nici să caute realitățile primare în /locurile/ secunde. Ci, deoarece /cele de Aici/ au corp, să consimtă că la întreg soseşte ceva şi din partea acestuia şi să privească cu bucurie atît /bine/ cît poate primi amestecul din partea rațiunii formatoare, dacă nu duce lipsă deloc de aceasta. La fel, dacă cineva ar privi pe cel mai frumos cu putință om senzorial, totuşi nu ar putea gîndi că el este identic cu omul din Intelect, ci /trebuie/ să accepte acea /frumusețe/ a celui creat, dacă făptura din carne, oase şi nervi a fost totuşi luată în stăpînire de rațiunea formatoare, încît şi aceste oase, carne etc. au devenit frumoase, iar rațiunea a putut să dea floare pe deasupra Materiei.

Admițînd acestea, trebuie trecut mai departe de aici la chestiunile cercetate. În fapt, pesemne că am afla în lucrurile de Aici minunăția providenței şi a puterii /ei/, de la care s-a constituit acest Univers. În privința faptelor Sufletelor, ce persistă în Sufletele care fac răul, de exemplu vătămarea adusă altora şi reciproc, în caz că nu s-ar învinovăți în general providența pentru faptul că ele sînt rele, nu se cuvine să se ceară socoteală, acceptîndu-se că „vina e a celui care a ales“[16].

Căci s-a spus că trebuia ca Sufletele să aibă mişcări proprii şi să fie nu numai Suflete, ci şi ființe vii, şi deci nu e uimitor că, fiind ceea ce sînt, au o viață în consecință. Fiindcă ele nu au venit /Aici/, pentru că exista /anterior/ un Univers, ci, înainte de Univers, posedeau proprietatea de a aparține Universului şi pe aceea de a se îngriji /de el/, de a-l susține, de a-l cîrmui, de a-l face să fie în orice mod, fie că îl supraveghează şi îi dau ceva de la ele, fie că se coboară, fie că unele fac într-un fel şi altele într-alt fel. Însă spusele de acum nu se referă la asta, ci la faptul că nu trebuie aduse reproşuri providenței pentru Suflete, în orice fel s-ar petrece lucrurile.

Dar /ce spunem/ cînd privim dispunerea relelor în raport cu oamenii buni – oameni vrednici săraci, ticăloşi bogați, avînd excesiv din bunurile pe care, fiind oameni, trebuie să le aibă, cei mai răi avînd şi putere, stăpîni şi peste ale lor, şi peste popoare şi state? Oare /se întîmplă astea/ – se va zice – fiindcă /providența/ nu ajunge pînă la pămînt? Însă cînd se întîmplă celelalte lucruri în mod rațional, se dovedeşte că /providența/ ajunge pînă la pămînt. Într-adevăr, animalele şi plantele au parte şi de rațiune, şi de Suflet, şi de viață.

Dar poate că, deşi ajunge /pînă la pămînt/, ea nu stăpîneşte? Însă, în situația în care Universul e un *animal unic*, s-ar întîmpla ceva similar dacă cineva ar spune că fața şi capul omului s-au născut datorită unei naturi şi rațiuni puternice, dar ar atribui restul /corpului/ altor cauze – întîmplare sau necesitate /oarbă/ – şi /ar zice/ că acele părți s-au născut rele din această pricină sau a neputinței naturii. Nu e cucernic, nici cuviincios să ocărîm creațiunea, fie şi consimțind că aceste lucruri nu sînt bune.

---

[16] Platon, *Republica*, 617e.

8. În sfîrşit, este de cercetat în ce măsură aceste /lucruri/ sînt bune şi că au parte de ordine, sau în ce măsură nu e astfel. *Răspund că ele nu sînt rele.* Orice animal are părți superioare – fața şi capul – mai frumoase, iar cele intermediare şi cele inferioare nu sînt egale cu primele. În mijloc şi jos /sîntem/ oamenii, sus /sînt/ cerul şi zeii din el. Iar cea mai mare parte a Universului constă în zei şi întreg Cerul împrejur, iar pămîntul e precum un punct central şi /mic/ în raport cu vreunul dintre aştri.[17]

Sîntem uimiți de nedreptatea omenească, fiindcă considerăm că omul e ceva de preț în cuprinsul Universului, dat fiind că nimic nu ar fi mai înțelept decît el. *Însă omul se află în mijloc între zei şi fiare şi se înclină spre ambele /extreme/*: unii se aseamănă cu una dintre extreme, alții – cu cealaltă, iar majoritatea se află la mijloc. Iar ticăloşii îi trag şi îi silesc pe cei intermediari să ajungă pînă aproape de animalele iraționale şi de fiare. Aceştia sînt mai buni decît cei care îi silesc, dar sînt biruiți totuşi de cei mai răi /decît ei/ în măsura în care sînt ei înşişi inferiori, nu sînt buni şi nu s-au pregătit pe sine să nu accepte /acțiunea celorlalți/.

Dacă cei care, de copii făcînd exerciții corporale, dar ajungînd mai răi la Suflet din pricina lipsei de educație, ar învinge în luptă oameni needucați nici la corp, nici la Suflet, le-ar răpi hrana şi le-ar lua veşmintele lor delicate, care ar fi lucrul dezagreabil sau de rîs? Sau cum să nu fie just ca şi legiuitorul să consimtă ca aceia să îndure aceste /rele/ drept pedeapsă pentru lene şi lux? E vorba despre oameni care, deşi li s-au arătat locuri de antrenament, s-au neglijat pe sine din pricina lenei, a traiului molatec şi delăsător, ca să ajungă oi îngrăşate, pradă lupilor. Iar pentru făptaşi prima pedeapsă este să fie lupi şi oameni nefericiți. Apoi le revine şi ceea ce e cuvenit să pățească astfel de oameni. Căci pentru cei ajunşi răi moartea nu e o odihnă. Ci faptelor anterioare /din timpul vieții/ le urmează /răsplăți/ corespunzătoare şi conform naturii – mai rele pentru cele mai rele, mai bune pentru cele mai bune.

Însă nu vorbim despre palestre; acolo e doar un joc. Odată ce însă şi unii, şi ceilalți copii, crescînd mai mari fără minte, trebuia

---

[17] Armstrong (III, p. 68, nota 1) observă că, începînd cu lucrările lui Aristarchos din Samos asupra distanțelor pînă la Soare şi la Lună, se acceptase în astronomia geocentrică a Antichității că Pămîntul era foarte mic în comparație cu dimensiunile şi distanțele cosmice.

ca şi unii şi alţii să se încingă şi să aibă arme; iar priveliştea e mai frumoasă decît cea cea din palestre pentru cel aflat la antrenament: Acum însă unii sînt fără arme, iar alţii, fiind înarmaţi, vor învinge. Şi aici nu era cazul ca un zeu să se lupte el însuşi pentru cei incapabili de luptă. Căci legea afirmă că în războaie trebuie salvaţi cei viteji şi nu cei care se roagă. Într-adevăr, /spunem/ că nu cei care se roagă adună roadele, ci cei care se îngrijesc de pămînt, şi nici nu sînt sănătoşi cei care nu se îngrijesc de sănătate. Şi nu trebuie să ne mîniem dacă oamenii răi au roade mai multe şi, în general, dacă, muncind pămîntul, ei au mai mult spor.

Apoi este ridicol ca oamenii să facă totul în viaţă după opinia proprie, deşi nu fac ceea ce e dorit de zei, dar să fie salvaţi numai de zei, fără să facă nici măcar acele lucruri pe care zeii le cer oamenilor să le facă dacă vor să fie salvaţi. Aşadar moartea e pentru ei mai bună decît viaţa în felul în care legile Universului nu vor ca ei să trăiască. Încît, dacă ar veni contrariile /relelor/, dacă pacea s-ar menţine cu toată prostia şi viciul lor, /abia atunci/ ar fi neglijente acţiunile providenţei care îngăduie să domine cele rele cu adevărat. Însă cei răi îi înving pe cei care au fost învinşi din cauza laşităţii acestora din urmă. Acest lucru e just, şi nu /e just/ ca lucrurile să stea altfel.

9. Într-adevăr, *providenţa nu trebuie să fie în aşa fel încît noi să nu fim nimic.* Dacă providenţa e totul şi există numai ea, ea nu ar putea exista! Căci pentru cine ar mai fi ea providenţă? Ar exista numai divinul! Însă ea există în fapt.

Providenţa vine la altceva, nu pentru ca să-l suprime pe acest altceva, ci ea există pentru cel care se îndreaptă spre ea, de exemplu, pentru om, avînd în pază la el calitatea lui de om. Asta înseamnă /că îl păzeşte/ pe cel care trăieşte după legea providenţei, adică pe cel care face ceea ce spune legea ei. Ea spune că cei care ajung buni vor avea parte şi vor dispune de o viaţă bună şi pe viitor, însă că cei răi vor avea parte de lucruri contrare acestora. Nu e, într-adevăr, legiuit ca oamenii ajunşi răi să ceară, făcînd rugăciuni, ca alţii să le fie salvatori, deşi ei s-au neglijat pe sine. Nici nu se cuvine să creadă că zeii guvernează asupra lor în toate detaliile, dacă ei îşi neglijează viaţa, şi nici ca bărbaţii cei buni, care trăiesc o altă viaţă, superioară celei omeneşti, să domnească peste ei. Căci

nici /cei răi/ nu s-au preocupat vreodată să ajungă conducători buni ai altora şi în ce fel să se îngrijească de ei, ci sînt plini de invidie, dacă cineva bun se iveşte de la sine. Într-adevăr, ar exista mai mulți oameni buni, dacă i-ar pune pe /cei buni/ cîrmuitori.

Născîndu-se astfel nu cel mai bun animal, ci unul care şi-a ales un rang intermediar, totuşi, în locul în care se află, el nu este lăsat de către providență să piară, ci este ridicat mereu înspre înalt prin diferite mijloace, de care divinitatea se foloseşte cînd produce o virtute mai aleasă. Neamul omenesc nu a pierdut rațiunea, ci participă, chiar dacă nu suveran, la înțelepciune, la inteligență, la artă şi la dreptate, cel puțin acea dreptate /la care participă/ fiecare în raporturile lor reciproce. Iar cînd unora le fac nedreptăți, consideră că procedează cu dreptate, căci ceilalți ar fi vrednici /de tratamentul respectiv/.

Omul este o făptură frumoasă atît cît poate să fie de frumos, şi, fiind întrețesut în Întreg, are o parte mai bună decît celelalte animale, cîte trăiesc pe pămînt. Or, nimeni cu minte nu critică celelalte animale inferioare omului, cîte aduc o ordine pe pămînt. Căci ar fi ridicol dacă cineva ar critica faptul că /unele animale/ îi muşcă pe oameni, ca şi cînd ar trebui ca ei să viețuiască dormind. Este însă necesar ca şi astfel de animale să existe. Şi unele foloase ale lor sînt evidente, pe altele numeroase, neevidente, le descoperă timpul, încît nici unul dintre animale nu e inutil nici pentru oameni. De altfel, e ridicol să critici că există multe animale sălbatice, atunci cînd există şi oameni sălbatici. Şi ce e de mirare că ele nu se încred în oameni şi că, neîncrezîndu-se, se apără?

10. Însă dacă oamenii fac răul fără voie şi nu sînt astfel /răi/ voluntar[18], nu ar mai putea fi acuzați cei nedrepți, nici măcar cei care suferă nedreptatea nu ar mai putea spune că din cauza acelora /răi/ ei suferă!

Or, dacă este necesar ca ei să fie răi fie din cauza rotației /Cerului/, fie pentru că principiul /conducător/ produce aici o consecință, această /necesitate/ este fizică.

---

[18] Referire la cunoscuta maximă socratică: răul este ignoranță, virtutea e cunoaştere. V. şi *Legile*, 731c.

Dar, dacă chiar rațiunea formatoare este cea care produce /această necesitate/, cum de nu /face ea/ nedreptăți? Desigur, a comite răul involuntar înseamnă că greşeala e involuntară. Dar asta nu suprimă faptul că ei înşişi, facînd /răul/, îl fac cu de la sine putere, ci tocmai fiindcă fac /răul/ ei înşişi, din această pricină ei înşişi greşesc. Altminteri nu ar greşi deloc, dacă nu ar fi ei înşişi autorii /răului/. Natura *necesității nu e exterioară, ci fiindcă în ansamblu* /lucrurile sînt interconectate/. Cît despre mişcarea de rotație /a Cerului/, *lucrurile nu sînt astfel încît să nu depindă nimic de noi.* Căci dacă totul ne-ar veni din afară, lucrurile ar fi astfel precum le-ar fi voit /zeii/ care ar fi autorii lor. În consecință, oamenii nu ar mai putea dispune lucruri contrare /zeilor/, nici nu ar putea fi lipsiți de pietate, dacă zeii ar fi autorii /tuturor actelor umane/. Dar în fapt, *actele omeneşti au drept autori /pe oameni/.* Odată ce este dat principiul /suprem/, se trece în continuare la consecința lucrurilor preluate laolaltă /în principiu/, cît şi a celor pentru care acestea sînt principii /la rîndul lor/. Dar şi oamenii sînt principii. Ei se îndreaptă, prin urmare, spre lucrurile frumoase prin natura proprie şi acest principiu /– omul – / are autonomia voinței <αὐτεξούσιος>.

11. Dar oare toate lucrurile sînt astfel datorită unor necesități naturale şi unor consecințe /ale lor/ şi sînt bune, pe cît e posibil? Sau nu, ci rațiunea formatoare le face pe toate guvernînd şi le vrea astfel? Iar pe cele zise rele rațiunea însăşi le face, deoarece nu vrea ca toate să fie bune, aşa cum un artist nu pune numai ochi în lucrarea sa! Astfel, nici rațiunea formatoare nu i-a creat pe toți ca zei, ci pe unii i-a făcut zei, pe alții – daimoni, o natură secundă, apoi pe oameni şi pe animale la rînd, nu din invidie, ci dintr-o rațiune posesoare a unei diversități intelectuale. Noi însă sîntem la fel cu cei nepricepuți în arta picturii care acuză că nu sînt culori frumoase pretutindeni; dar artistul a pus în fiecare loc culorile cuvenite.[19] Şi nici cetățile nu sînt alcătuite din cetățeni egali, şi /mă refer la cele/ care se conduc după legi bune. Sau /e ca şi cînd/ dacă cineva ar critica o piesă de teatru fiindcă nu toate personajele sînt eroi, ci există şi un slujitor şi vreun om frust şi care se exprimă

[19] Platon, *Republica*, IV, 420c-d. Deja la Platon, comparația cu arta încearcă să explice o situație politică: sacrificarea binelui individual în folosul binelui comun.

urît. Însă *nu e o piesă frumoasă, dacă cineva ar suprima personajele inferioare din ea;* iar drama se realizează şi din /acțiunea/ lor.

12. Prin urmare, dacă rațiunea formatoare ajustîndu-se pe sine a făcut acestea în Materie, fiind ea aşa cum este, inegală în părțile sale, provenită din cel care este înaintea sa, astfel fiind ceea ce a ajuns să ființeze, nu ar putea exista atunci altceva mai frumos decît ea însăşi. Iar rațiunea nu ar putea consta din părți toate egale şi asemănătoare; un atare fel de a fi /al ei/ este criticabil. Fiind toate părțile, ea este mereu alta în fiecare.

Dar dacă /rațiunea/ a introdus din afara sa altele, precum Sufletele, şi le-a silit împotriva naturii lor să se ajusteze cu creațiunea, pentru ca multe să meargă spre rău – cum de e aceasta just? Însă trebuie afirmat că şi Sufletele sînt, pentru a spune astfel, părți ale rațiunii formatoare, şi nu ea le-a ajustat făcîndu-le mai rele, ci *ea le-a atribuit locul care li se cuvenea după merit.*

13. Însă nu trebuie nici acel argument ignorat care spune că nu trebuie privit de fiecare dată spre prezent, ci spre circuitele precedente /ale Sufletelor/ şi spre viitor: în consecință că, pornind de acolo /rațiunea/ dispune şi schimbă rangul, făcînd din stăpînii de dinainte sclavi, dacă au fost stăpîni răi şi dacă e de folos pentru ei să fie astfel; îi face săraci, dacă s-au folosit rău de avere – pentru cei buni nu e fără folos să fie săraci. Pe cei care au ucis necuvenit îi face să fie ucişi, în chip necuvenit pentru cel făptuitor, în chip cuvenit pentru cel care a fost ucis şi îl aduce pe cel care va îndura /moartea/ în acelaşi loc în care se află acela care se cuvine să facă ceea ce trebuia primul să îndure. Să nu credem că sclavul e /astfel/ din întîmplare, nici că s-a întîmplat să fie cineva prizonier, nici să fie vătămat la corp întîmplător: *cîndva el a făcut aceste fapte pe care acum le îndură.* Cineva îşi ucide mama; va fi, după ce se va naşte femeie, ucisă de copil şi, dacă a violat o femeie, va fi /femeie/ ca să fie violată.

De aici, printr-o rostire divină, este Adrasteia! Într-adevăr, această orînduire este cu adevărat Adrasteia[20], cu adevărat Justiție şi o înțelepciune minunată. Se poate aduce ca dovadă că aceasta e ordinea veşnică a tuturor, pornind de la cele vizibile în Univers:

[20] „Adrasteia“ înseamnă „neînduplecata“. V. Platon, *Phaidros*, 248c.

ea străbate totul, chiar şi ce-i mai neînsemnat; există o artă minunată nu numai în cele divine, dar şi în cele pe care te-ai gîndi că providența le disprețuieşte ca fiind mărunte: uimitoarea varietate în animalele luate la întîmplare şi pînă la ceea ce e crescut în fructe, frumusețea frunzelor şi iuțeala înfloririi, suplețea şi varietatea lor; şi acestea nu s-au făcut o singură dată şi apoi au contenit, ci se fac mereu, în vreme ce revoluția astrelor de deasupra este mereu diferită în raport cu ele.

Se schimbă deci cele care se schimbă, dar nu iau la întîmplare alte forme, ci în felul în care e bine şi se cuvine să facă puterile divine. Căci divinul face totul după cum e firesc să fie. Şi e firesc să fie potrivit cu Ființa sa. Ființa sa este cea care aduce laolaltă frumosul şi dreptatea în acțiunile sale. Căci dacă acestea nu ar fi Acolo, unde ar putea fi?

14. *Dispunerea lucrurilor* <διάταξις> este în acest chip în acord cu Intelectul încît se face *fără recurs la raționamente*; dar este în aşa chip încît, dacă cineva ar putea să se slujească în modul cel mai bun de raționamente, e uimitor de văzut că raționamentul nu ar descoperi altceva de făcut. Ceea ce se cunoaşte şi în naturile individuale, cînd apar neîncetat /naturi/ mai intelectuale decît cele conforme unei dispuneri pe bază de raționamente.

Nu e cu putință deci să învinuieşti rațiunea creatoare pentru fiecare dintre speciile care se nasc mereu, afară doar dacă cineva nu ar socoti că fiecare a trebuit să se nască la fel ca cele care nu s-au născut, ci sînt eterne, rămînînd la fel şi în cele inteligibile, şi în cele senzoriale. Respectivul cere un adaos mai mare de bine, neluînd în socoteală forma autonomă dată fiecăruia, de exemplu că acest animal nu are coarne, fără să vadă că era imposibil ca rațiunea să nu ajungă la toate, dar că trebuia ca cele inferioare să poată fi în cel superior, părțile – în întreg, şi să nu fie egale /întregul şi părțile/. Altminteri, nu ar mai fi fost părți!

Căci *Întregul de sus este toate* /în parte/, dar cele de jos nu sînt, fiecare, toate.[21] Şi omul, în măsura în care e parte, este o individualitate, nu Totul. Iar dacă cumva în unele părți există şi *altceva* care nu e parte, prin acest /altceva/ şi respectivul individ e totul. Însă de la cel care e individ, în măsura în care e individ, nu trebuie

---

[21] În Intelect partea este întregul şi întregul este fiecare parte. LPIF, §H, 4. (pp. 84-85).

pretins să fie desăvîrşit, urcat pe culmea virtuții. Căci /în acest caz/ nu ar mai fi parte! Iar partea împodobită nu e invidiată de Întreg ca să fie de o mai mare valoare, căci face Întregul mai frumos, cînd /partea/ e împodobită cu o mai mare valoare. Şi această parte ajunge să se asemene Întregului, ca şi cum i s-a îngăduit să fie aşa şi a fost orînduită astfel, pentru ca în regiunea omenirii să strălucească ceva în /acel loc/, precum în Cerul divin strălucesc astrele; şi din acest loc să percepem ca o statuie mare şi frumoasă, fie vie, fie realizată de arta lui Hefaistos, care are astre strălucitoare pe față şi altele în piept şi acolo unde urmează să se potrivească aşezarea astrelor!

15. Lucrurile individuale, privite în ele însele, stau astfel. Dar conexiunea <συμπλοκή> celor care au fost generate şi sînt neîncetat generate ar crea dificultăți; e vorba despre animalele care se mănîncă unele pe altele, despre oamenii care se atacă unii pe alții, despre faptul că războiul e etern şi că nu e chip să înceteze şi nici să se încheie un armistițiu. Şi mai ales /dificultatea este/ dacă rațiunea formatoare a făcut ca lucrurile să fie astfel şi, de asemenea, dacă se spune că astfel ele sînt /totuşi/ bune.

Celor care vorbesc astfel nu le mai este de ajutor acel argument că lucrurile *sînt bune, după putință,* fiind inferioare din cauza Materiei şi că *nu e cu putință ca relele să piară,* de vreme ce /ea/ trebuia să fie astfel şi că astfel e bine; şi că nu Materia, care se alătură, domină, ci că ea a fost produsă <παρήχθη> pentru ca /lucrurile/ să fie astfel, *dar mai degrabă ea însăşi exista în acest fel din cauza rațiunii.*

Aşadar, rațiunea formatoare este un principiu şi este toate lucrurile; cele care se nasc continuu în conformitate cu ea sînt ordonate în vederea generării în acest mod. Care este necesitatea războiului implacabil la oameni şi la animale? Răspund că devorarea reciprocă este necesară, fiind un schimb al /materiei/ animalelor care nu pot subzista veşnic, nici dacă cineva nu le-ar ucide. Şi dacă în momentul în care trebuie ca ele să moară, trebuia să moară astfel pentru ca să satisfacă o nevoie a altora, de ce ar trebui să protestăm? Ce e rău dacă, acelea fiind consumate, altele cresc? E ca şi cînd, *pe scenă, actorul „ucis", schimbîndu-şi costumul, ar intra din nou /în scenă/ în rolul altuia.*[22]

[22] Armstrong (PA, III, p. 90) arată că metafora scenei şi a actorului pentru descrierea vieții era o imagine obişnuită la cinici şi la stoici. Un bun exemplu,

Numai că /în viață/ acesta a murit cu adevărat! /– se va replica./ Dacă însă şi moartea este o schimbare a corpului, precum acolo /pe scenă ea e o schimbare/ a costumului, sau chiar, pentru unii o depunere /definitivă/ a corpului, precum în teatru este ieşirea completă din scenă a actorului, care mai tîrziu va reveni să joace din nou /într-o altă piesă/, de ce e cumplită o astfel de transformare reciprocă a viețuitoarelor, care este cu mult mai bună decît faptul de a nu se fi născut nici la început? Asta ar însemna însă lipsa vieții şi neputința ei de a fi în altceva! În fapt însă, viața e bogată şi variată în Univers; ea le face şi le împodobeşte pe toate care trăiesc şi nu îndură să nu facă mereu jucării vii frumoase şi plăcute la vedere.[23] Armele oamenilor – ce sînt muritori – care se luptă între ei într-o frumoasă ordine de bătaie, precum cei care participă la dansurile pyrrhice, arată că toate lucrurile serioase ale oamenilor sînt jocuri, demonstrează că moartea nu e nimic teribil; şi că, preferînd ei moartea în războaie şi lupte sorții celui care ajunge la bătrînețe, ei pleacă mai repede şi revin /mai repede/.

Iar dacă, în vreme ce trăiesc, oamenilor li se ia averea, ar putea să ştie că nici înainte ea nu era a lor şi că posesia ei e ridicolă pentru cei care au răpit-o, deoarece alții îi vor prăda /şi pe ei/. De fapt, pentru cei care nu au fost prădați a poseda averea e mai rău decît a fi prădați.

Precum pe scena teatrului, la fel trebuie privite şi omorurile şi orice moarte, cuceririle oraşelor şi jefuirea lor: toate sînt schimbări şi preschimbări de costume – *un teatru de bocete şi plînsete*! Iar în cazul nostru, în cazul fiecăror întîmplări din viață, nu Sufletul dinăuntru, ci umbra exterioară a omului boceşte şi plînge şi face totul *pe scena mare care e lumea*, a celor care fac pretutindeni scene de teatru. Acestea sînt faptele unui om care ştie să trăiască numai

---

la Marcus Aurelius, *Meditații către sine însuşi*, XII, 36: „De ce e teribil, dacă te scoate din cetate nu un tiran, nici un judecător nedrept, ci natura care te-a adus înăuntru, precum un comandant, care, preluînd un actor, l-ar expedia de pe scenă? – Dar nu am jucat cinci acte, ci numai trei! – De acord, însă în viață cele trei acte sînt toată drama. Căci cel care, responsabil cîndva pentru alcătuire, decide completitudinea ei, e acum responsabil pentru dizolvarea ei. Tu nu răspunzi pentru nici una.“ Metafora va redeveni curentă în Renaşterea tîrzie şi în Baroc.

[23] Platon, *Legile*, 803 c-d.

ceea ce e inferior şi exterior şi care ignoră şi că, chiar dacă plînge cu seriozitate, de fapt se joacă. Căci revine numai omului virtuos şi serios să fie serios în treburile serioase, însă ceilalți oameni sînt o jucărie. Dar şi jucăriile devin lucruri serioase pentru cei care nu ştiu să fie serioşi – aceiaşi oameni care sînt jucării /ei înşişi/. Şi, dacă cineva, voind să se joace împreună cu ei, ar păți aceleaşi lucruri /ca şi ei/, să ştie că, intrînd într-un joc de copii, a pus acolo jucăria de dimprejurul sinelui său. Dar chiar dacă Socrate ar glumi şi s-ar juca, jocurile încă țin de Socratele exterior.[24]

Trebuie să ne gîndim şi la faptul că nu trebuie admise lacrimile şi bocetul drept dovezi pentru faptul că lucrurile stau rău, deoarece şi copiii plîng şi lăcrimează în cazul unor lucruri care nu sînt rele.

16. Dar dacă spunem că toate acestea sînt bune, cum ar mai putea exista ticăloşia? Unde e nedreptatea? Unde-i greşeala? Cînd toate se petrec aşa cum se cuvine, în ce fel e cu putință ca cei care le fac să comită nedreptăți şi să greşească? Şi în ce fel pot fi oamenii nenorociți, dacă ei nici nu ar greşi, nici nu ar comite nedreptăți? În ce fel spunem că unele lucruri sînt conforme cu natura, iar altele – împotriva naturii, atunci cînd tot ceea ce se petrece şi se face este conform naturii? Cum ar fi cu putință impietatea față de zei a unui /om/ făcut /de zei/să fie lipsit de pietate? E ca şi cînd în piesa de teatru, poetul l-ar face pe un actor să-l ocărască şi să-l critice pe autorul piesei! Să spunem aşadar mai limpede care este rațiunea /formatoare/ şi că ea este, în mod verosimil, astfel:

Este deci rațiunea aceasta – să îndrăznim să spunem, căci probabil că am avea succes – nu Intelect neamestecat, nici Intelect în sine, nici măcar genul unui Suflet pur, dar atîrnă de acesta şi e ca o strălucire a amîndorura, a Intelectului şi a Sufletului, a Sufletului dispus conform Intelectului, care au generat această rațiune – o viață ce posedă în linişte o rațiune.

Orice Suflet este o activitate, chiar şi cel rău. Activitate nu în sensul în care focul e activ, ci activitatea sa, chiar dacă nu ar fi prezentă o senzație, este o mişcare neîntîmplătoare. Aşadar, lucrurile la care viața e prezentă şi care au o participare la ea în orice chip,

[24] Plotin nu mai înțelege ironia socratică şi răspunde anticipat celui care i-ar obiecta că joaca poate fi serioasă.

capătă de îndată rațiune formatoare, adică primesc formă, dat fiind că activitatea asociată vieții e în stare să dea formă şi să pună în mişcare în felul în care /poate/ da formă. *Activitatea ei este deci artistică, precum ar fi dansatorul care face mişcări de dans.* Căci dansatorul însuşi seamănă cu viața artistică de acest fel; arta îl pune în mişcare şi îl pune în mişcare astfel, deoarece viața însăşi este cumva astfel. Următoarele deci să fie spuse ca să ştim cum trebuie considerată indiferent care fel de viață:

Sosind această rațiune formatoare din Intelectul unic şi dintr-o viață unică, pline ambele, *ea nu e nici o singură viață, nici un Intelect unic*, nici nu e plină pretutindeni, nici nu se dă pe sine complet şi în întregime celor cărora li se dă. Opunînd părțile unele altora, făcîndu-le să aibă lipsuri, ea constituie şi creează războiul şi lupta; *este în acest fel unul ca întreg, dacă nu şi unu /unitar/.* Căci ajungînd inamică sieşi în părți, este în acest fel una şi amică, *ca şi cînd ar fi vorba despre subiectul* <λόγος> *unei piese de teatru.*[25] Căci acesta e unul, deşi există în el numeroase conflicte. Într-adevăr, piesa de teatru reduce toate conflictele, cum ar veni, la o singură armonie concordantă, după cum /subiectul/ expune toate conflictele; acolo /în Univers/ lupta celor separate pleacă de la rațiunea unică, încît cineva ar putea asemăna mai mult /Universul/ cu o armonie provenită din lucruri în conflict; el va cerceta de ce în subiectele /pieselor/ există conflicte.

Şi aici, /în teatru/ rostirile prespun acutul şi gravul pe care le conduc la unitate, către armonia însăşi, deoarece rostirile sînt armonii. Armonia aceea /totală/ e un discurs mai puternic, în vreme ce discursurile parțiale sînt mai slabe. Or, noi vedem şi în Univers contrarii, precum alb-negru, cald-rece, de asemenea înaripat-fără aripi, fără picioare-cu picioare, rațional-irațional – toate fiind părțile Viețuitorului unic universal: *Întregul este în acord cu sine, deşi părțile sînt în conflict în multe locuri.*[26] Însă Întregul fiind conform rațiunii, este necesar ca şi această rațiune unitară să fie o rațiune unitară alcătuită din contrarii, deoarece o astfel de contrarietate îi aduce ei structura şi, ca să spunem aşa, Ființa. Căci dacă rațiunea formatoare nu ar fi multiplă, nu ar fi un tot şi nu ar fi o rațiune. Fiind

[25] Pentru „rațiune" şi „subiect" greaca foloseşte acelaşi cuvînt: *logos.*
[26] Platon, *Timaios,* dar şi viziunea stoică.

însă o rațiune, este și diferită față de sine, iar *diferența maximă este contrarietatea.*[27] Astfel încît dacă ea este *alteritate* și dacă produce ceea ce e alteritate, ea e maximum alteritate și nu mai puțin va produce alteritate. În consecință, producînd alteritatea situată la extremități, va produce și contrariile în mod necesar și va fi desăvîrșită, nu numai dacă /se face pe sine să fie/ lucruri diferite, ci și dacă s-ar face pe sine să fie lucruri contrarii.

17. Rațiunea fiind în felul în care ea produce în ansamblu, ea le va face pe creaturi să fie cu atît mai opuse cu cît ele sînt mai separate. Iar Universul sensibil este mai puțin unitar decît este rațiunea lui, încît el e mai multiplu și contrarietatea e mai puternică. Și năzuința spre viață a fiecăruia e mai puternică, ca și iubirea de a ajunge la unitate. Dar adesea cei care iubesc nimicesc obiectele iubirii în graba lor spre binele propriu, cînd acestea sînt perisabile; iar năzuința părții spre întreg îl trage spre acesta pe cel care poate /să avanseze într-acolo/. Astfel există și cei buni, și cei răi, ca și cînd /dansatorul/ dansează /scene/ contrarii beneficiind de aceeași artă. Și vom spune că există un rol al său bun, iar un altul – rău, și că e bine să fie astfel.

Însă /– se va spune –/ nu mai există oameni răi /în acest chip/! Răspund că nu se suprimă existența oamenilor răi, ci numai faptul că ei nu sînt astfel cu de la sine putere.

Dar poate că există scuză pentru cei răi, dacă rațiunea formatoare nu creează și ocazia scuzei și nescuzei. Însă rațiunea nu ne face să-i scuzăm pe cei care sînt astfel. Însă dacă un rol al său este un om bun, iar altul – unul rău, cel rău are mai multe roluri, așa cum la teatru poetul creează unele roluri, iar de altele deja existente se folosește. Căci nu poetul însuși creează actorul cu rolul principal, nici pe cel cu rolul al doilea ca importanță, nici – pe al treilea, ci, distribuind fiecărui actor discursurile cuvenite, i-a dat fiecăruia rolul care îi revine să-i fie încredințat. Astfel există un loc pentru fiecare, un loc cuvenit pentru cel bun, un altul – pentru cel rău. Bun sau rău, potrivit naturii și rațiunii formatoare, omul se îndreaptă spre locul bun sau rău și are locul respectiv pe care l-a ales. Apoi, /în cursul vieții/, unul spune vorbe necucernice și face fapte ticăloase,

[27] Aristotel, *Metafizica*, X, 4, 1055a.

celălalt – dimpotrivă. Căci şi înaintea dramei existau actorii de acest fel /buni şi răi/ care s-au oferit /să joace/ în dramă.

În piesele de teatru omeneşti, poetul /autorul/ a dat /actorilor/ discursurile, iar ei au de la ei înşişi capacitatea de a le rosti fiecare bine sau rău: asta este sarcina lor ce le revine după replicile /scrise/ de autor. Dar în piesa mai adevărată, pe care oamenii cu dăruire poetică o imită parţial, actor e Sufletul şi el joacă; şi aşa cum aici actorii iau /de la autor/ măştile, costumele, hainele de şofran, zdrenţele, aşa şi Sufletul ia de la Autor soarta, dar nu la voia întîmplării. Căci *şi această soartă se conformează raţiunii*. Şi, după ce Sufletul a pus-o în armonie, el ajunge în acord /cu soarta/ şi se distribuie pe sine în piesă şi în raţiunea universală. Apoi, cum s-ar spune, Sufletul îşi rosteşte replicile şi tot restul pe care el, potrivit cu caracterul său, l-ar face, ca şi cînd ar fi vorba despre un cîntec. Şi rostirea şi înfăţişarea sînt frumoase sau urîte *din cauza actorului*; ele fie că adaugă podoabă piesei, precum se crede, fie, adăugînd urîţenia vocii sale, nu fac totuşi piesa să fie altfel decît era, doar că actorul însuşi s-a prezentat fără farmec. Iar /în acest caz/ autorul piesei îl dă afară pe bună dreptate, făcînd ceea ce revine unui bun judecător. Celuilalt actor /celui bun/ îi acordă cinstiri mai mari şi îl pune să joace în piese mai frumoase, dacă le-ar avea, în vreme ce pe celălalt /îl distribuie/ în piese inferioare, dacă ar dispune de ele. În acelaşi fel, intrînd /Sufletul/ în această dramă universală şi făcîndu-se pe sine o parte a dramei, joacă bine sau rău de la sine putere. I se stabileşte locul la intrarea în scenă, ia tot restul, în afară de sine şi de acţiunile sale, şi primeşte pedepse şi răsplăţi.

Mai vine ceva în plus pentru aceşti actori care joacă într-un loc mai mare decît e măsura scenei de teatru: cînd Autorul îi face stăpîni peste tot, cînd există o mai mare putere de a merge în diferite tipuri de locuri, /Sufletele/ deosebesc cinstirea şi lipsa de cinstire potrivit cu modul în care iau parte la cinstire şi la lipsa acesteia, în situaţia în care fiecare loc se potriveşte cu caracterele lor, încît să se armonizeze cu raţiunea Întregului; fiecare se potriveşte în mod just cu /locurile/ care îl vor accepta, după cum fiecare coardă este aranjată la locul propriu şi cuvenit, potrivit cu raţiunea producerii sunetului, care este capacitatea ei de a realiza această sarcină.

În Întreg există potrivirea şi frumuseţea, dacă fiecare /om rău/ va fi rînduit acolo unde e necesar, cîntînd lucruri urîte în întuneric

şi în Infern. Acolo e frumos a cînta astfel. Şi Întregul acesta e frumos, nu dacă fiecare /Suflet/ ar fi un Linos[28], ci dacă, venind cu vocea sa, contribuie la unica armonie, cîntînd el însuşi viața, dar pe una inferioară şi nedesăvîrşită. *După cum nici la nai nu există un singur sunet*, ci există şi sunet „inferior" şi mai întunecat, ce /totuşi/ contribuie la armonia întregului nai; căci armonia este divizată în părți neegale şi toate sunetele sînt inegale, însă sunetul final este unul format din toate. La fel se întîmplă ca şi aici, în Univers, locurile să nu semene şi Sufletele să nu fie identice, ci fiind inegale posedă şi locuri neasemenea, precum sînt neasemănările de la nai sau alt instrument. Sufletele se diferențiază în locurile /lor/ unele în raport cu altele şi în raport cu fiecare loc[29], cîntîndu-şi aria în acord şi cu locurile, şi cu Întregul. *Şi ceea ce sună rău la ele va fi bun în perspectiva Întregului, ceea ce la ele e împotriva naturii va fi conform naturii pentru Întreg, iar un sunet mai slab nu e deloc mai rău.*

Într-adevăr, cîntînd astfel, Sufletul nu a făcut Întregul mai rău, după cum nici călăul, deşi e un om rău, nu a făcut mai rea o cetate bine guvernată, dacă e să ne folosim de o altă imagine. Căci e nevoie şi de el în cetate – adesea e nevoie de un atare om. Şi aceasta se cuvine.

18. Sufletele /sînt/ unele mai rele, altele mai bune – unele şi din alte cauze, altele cumva fiindcă de la început ele nu sînt toate egale. Corespunzător rațiunii, ele nu sînt părți egale, deoarece s-au separat. Trebuie să ne gîndim şi la /Sufletele/ de ordinul doi, de ordinul trei şi la faptul că Sufletul nu acționează permanent prin aceleaşi părți. Trebuie însă din nou vorbit în felul următor, căci argumentul pretinde încă multe lămuriri:

Nu trebuie deloc aduşi pe scenă acei actori care rostesc alte lucruri decît cele /prescrise/ de autor, de parcă, drama fiind neterminată de autor, ei completează lipsurile, ca şi cînd autorul ar fi lăsat locuri goale în mijloc. În acest fel actorii nu vor mai fi actori, ci o parte a autorului, cu preştiința a ceea ce rostesc, pentru ca, înlănțuind restul, să fie în stare să /înlănțuie/ ceea ce urmează. Căci în Univers ceea ce urmează faptelor rele sînt rațiuni şi /sînt/ conform

[28] Manuscrisele au λίθος, „piatră". Emendație acceptată de HS, PH şi PA. Linos era un cîntăreț mitologic, celebru pentru frumusețea vocii sale.

[29] Loc alterat.

rațiunii. De exemplu, copiii rezultați din adulter și în urma prizonieratului /ar putea fi/ oameni mai buni și ar putea exista alte cetăți mai bune decît cele devastate de oamenii răi.

Dacă nu[30] e absurd să aducem în scenă Sufletele – unele vor face fapte rele, altele bune – (căci vom lipsi rațiunea și de lucrurile bune, dacă vom suprima cele rele) – ce oprește să facem ca faptele actorilor să fie roluri – aici ale unei piese de teatru, acolo ale rațiunii din Univers? Și în Univers există frumos și contrariul /frumosului/, încît ele revin fiecărui actor din partea rațiunii însesi, /cu atît mai mult/ cu cît această piesă universală este mai desăvîrșită și totul în ea provine de la rațiune!

Dar cu ce scop /rațiunea/ face răul? Și oare Sufletele divine nu mai sînt nimic în Univers, ci toate sînt părți ale rațiunii? Și oare toate rațiunile formatoare sînt Suflete, sau unele sînt Suflete, altele sînt numai rațiuni ale unui Tot ce e un anume Suflet?

48, III.3

1. Ce să credem deci despre aceste întrebări? Răspund că rațiunea universală le cuprinde și pe cele rele, și pe cele bune; chiar și acestea /rele/ sînt părți ale sale. Nu că rațiunea universală le generează pe ele, ci rațiunea universală este laolaltă cu ele. Rațiunile sînt actualizarea unui Suflet universal, iar părțile sînt /actualizarea/ părților /acelui Suflet/. Dacă un singur Suflet are diferite părți, la fel se comportă și rațiunile, încît și faptele lor /sînt părți/, deoarece sînt ultimele lor realizări. Dar Sufletele sînt în acord unele cu altele și /în raport/ cu faptele. Însă faptele sînt în acord în acest fel, deoarece din ele se realizează o unitate, fie și provenită din contrarii.

Căci pornind de la o anumită unitate, toate se adună în unitate prin necesitatea naturii, încît, chiar crescînd diferite și ajungînd potrivnice, totuși, deoarece provin din unitate, ele sînt mînate spre o ordine unică. Aceasta se poate vedea la toate animalele. De exemplu, există o singură specie a cailor, chiar dacă se luptă unii cu alții, se mușcă unii pe alții, se întrec sau se mînie unii pe alții. Iar celelalte specii, luate în parte, sînt la fel și astfel trebuie considerați și oamenii. Așadar, toate speciile acestea trebuie din nou reunite într-un

[30] Urmez lecțiunea lui HS2 și Armstrong. Manuscrisele au: „dacă așadar e absurd…"

gen unic, al animalelor. Şi cele ce nu sînt animale trebuie /reunite/ de asemenea după specii şi apoi aduse la genul non-animalelor. Apoi, dacă vrei, trebuie reunite în /genul/ fiinţărilor. Apoi – în genul care dăruie fiinţarea.[31] Apoi, legînd totul la acesta, coboară iarăşi, divizînd şi împărţind Unul, deoarece el se grăbeşte să ajungă la toate şi le cuprinde pe toate laolaltă într-o unică ordine; astfel încît unitatea divizată este un animal multiplu, fiecare parte a sa făcînd ceea ce e conform cu natura sa, aflîndu-se totuşi în Întreg; de exemplu, focul arde, calul face acţiunile calului. Oamenii fac lucrurile proprii lor, aşa cum le e în fire, şi oameni diferiţi fac lucruri diferite. Şi, conform naturii şi conform faptelor, binele şi răul sînt consecinţa vieţii.

2. Întîmplările nu stăpînesc binele; ele însă vin în acord cu evenimentele de dinaintea lor şi sosesc împletite cu consecinţele. *Principiul conducător le ţine pe toate împletite laolaltă, atunci cînd cele conducînd la bine şi la rău sînt purtate împreună conform naturii.* E ca în campaniile militare cînd conduce generalul, iar soldaţii, rînduindu-se, urmează într-un suflet. Totul a fost rînduit de o providenţă „de general", care vede şi faptele, şi suferinţele ce trebuie să fie prezente, /vede/ şi alimentele şi băutura, tot armamentul şi maşinile de luptă şi toate cîte au fost prevăzute în baza împletirii efectelor acestora, pentru ca ceea ce se petrece din acestea să se dispună bine „în cîmpul de bătaie"[32]. Şi toate sosesc într-un anume fel, ingenios, de la general, deşi rămîne în afara /putinţei sale/ ceea ce urmează să facă inamicii şi nu e posibil ca /generalul/ să conducă şi acea oaste /inamică/. Însă dacă el ar fi „marele cîrmuitor"[33], sub care totul este rînduit, ce ar mai putea rămîne lipsit de ordine, ce ar mai fi în dezacord?

3. Însă /ce se întîmplă/, dacă eu sînt stăpîn să aleg unele sau altele? Or, cele pe care le vei alege au fost rînduite, fiindcă /alegerea/ ta nu este un episod în Univers; tu ai fost socotit ca fiind cel care eşti.

---

[31] Ar fi vorba despre Unu.
[32] *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, XII, 1075a.
[33] Platon, *Phaidros*, 246e.

Dar de unde vine faptul de „a fi astfel"? Există două posibilități pe care rațiunea le investighează: fie trebuie raportată vina de a avea caracterul respectiv asupra Creatorului, dacă există unul, fie asupra celui creat însuşi. Sau nu trebuie aduse deloc învinuiri, după cum nu acuzăm în cazul genezei plantelor că nu simt, sau în cazul celorlalte animale, că nu sînt ca oamenii. Acest lucru este identic cu /a întreba/ de ce oamenii nu sînt totuna cu zeii.

Dar din ce pricină în cazul animalelor nici aceste împrejurări, nici pe Creator nu-i acuzăm cu îndreptățire, în vreme ce, în cazul oamenilor, /e îndreptățit să-l acuzăm pe cineva/ că nu e mai bun decît este? Într-adevăr, dacă /acuzăm omul, o facem/ fiindcă ceva ar fi putut fi mai bine, în cazul în care cineva poate contribui cu ceva la bine, dar nu a făcut /ce trebuia/, iar atunci acel om e vinovat pentru sine. Dar dacă /binele/ nu vine de la el, ci trebuia să fie prezent sosind din afară, de la Creator, atunci e absurd cel care pretinde mai mult /bine/ decît i-a fost dat, după cum ar fi şi dacă ar cere /mai mult bine/ pentru celelalte animale şi plante. *Nu trebuie cercetat dacă unul este inferior altuia, ci dacă este, în sine, complet.* Căci nu trebuia ca toate cele să fie egale.

Dar oare, cînd /Creatorul/ le-a măsurat, /ele nu au fost egale/, *deoarece el a ales că nu trebuie să fie egale*? Nicidecum! *Ci ele trebuiau să se nască în acest fel conform naturii.* Căci această rațiune formatoare este consecința *celuilalt* Suflet, iar acest Suflet este consecința Intelectului; însă Intelectul nu este unul dintre acestea /de Aici/, ci este toate. „Toate" înseamnă „multe". Fiind multe şi nu identice, ele urmează să fie de rangul întîi, de rangul doi şi de rangul următor şi ca merit. Şi deci animalele care se nasc nu sînt numai Suflete, ci Suflete diminuate, ca şi cînd /natura/ celor care coboară se disipează. Căci rațiunea formatoare a animalului, chiar dacă e însuflețită, *este un alt Suflet şi nu acela de la care provine rațiunea*; şi întreagă această rațiune se diminuează atunci cînd se grăbeşte spre Materie. Iar creatura ei are mai multe lipsuri.

Priveşte cît de departe este creatura şi totuşi e o minunăție! Or, dacă creatura este astfel, nu e la fel cu ea şi ceea ce o precedă, căci acela este mai bun decît orice creatură şi în afara vinovăției. Mai mult, trebuie să fim uimiți că el a îngăduit să existe ceva după el şi ca urmele sale să fie astfel. Şi dacă el a dat mai mult decît pot dobîndi creaturile, încă mai mult trebuie acceptat /aceasta/. Astfel

încît vina revine creaturilor, în vreme ce lucrarea providenței e mai presus /de vină/.

4. Dacă omul ar fi o ființă simplă – „ființă simplă" înseamnă că este numai cel care a fost făcut, făcînd și suportînd aceste lucruri – vina și blamul ar fi departe de el, precum sînt /departe/ în cazul celorlalte animale. Or, reproșul se cuvine numai omului rău, ceea ce e, pesemne, rezonabil. Căci el nu este numai ceea ce a fost făcut să fie, *ci are și un alt principiu liber* și care nu e în afara providenței și nici a rațiunii universale. Căci acele principii superioare nu sînt rupte de lucrurile de Aici, ci cele mai bune le iluminează pe cele inferioare și asta este providența desăvîrșită.

Iar *rațiunea formatoare e dublă*: una este creatoare, cealaltă le asociază pe cele superioare celor create; primele constituie providența de sus, cealaltă este providența care sosește de la cea de sus. Cea de-a doua rațiune este strîns legată de prima și din ambele se naște *întreaga țesătură* /a Universului/ *și providența în ansamblu*.

Oamenii au deci și un alt principiu, dar nu toți se folosesc de toate /principiile/ pe care le au: unii se folosesc de unul dintre principii, alții de celălalt, sau se folosesc de celelalte principii, mai rele. Sînt prezente însă la ei și principiile superioare, fără să fie active în raport cu ei; nu sînt însă inactive ele însele, căci fiecare își face lucrul propriu.

Dar – ar putea întreba cineva – din vina cui ele nu acționează asupra acestor oameni, deși sînt prezente? Sau nu sînt prezente? *Noi zicem că /principiile sînt întru totul prezente și că nimic nu e pustiu /de ele/.*

Sau /cumva/ ele nu sînt prezente pentru acei oameni în care nu acționează privitor la ceea ce-i privește.

Dar ce nu acționează pentru toți oamenii, dacă acestea sînt părți ale lor? Mă refer la acest principiu /superior/: în cazul celorlalte animale acesta nu e principiul lor, iar la oameni, nu-i principiul tuturor. Dar oare numai acest principiu nu revine tuturor? De ce nu este unicul principiu /al oamenilor/? /Există oameni/ la care el este unicul și viața lor i se conformează lui, dar în alte cazuri /el e activ/ pe cît este necesar. Fie că e astfel conformația lor, care, ca să spunem așa, îi zvîrle într-o mocirlă, fie că dorințele înving, *totuși e necesar să spunem că vina (cauza) se află în substrat.* Se va crede mai întîi că

vina nu mai este în rațiunea formatoare, ci mai curînd în Materie, şi că Materia, nu rațiunea va învinge, apoi /va învinge/ substratul /corporal/ aşa cum a fost plămădit.[34]

De fapt, substratul este rațiunea formatoare datorită principiului; este ceea ce se naşte din rațiune şi care se conformează rațiunii. Încît nu Materia va învinge /în acest caz/, apoi va urma plămada /corporală/.

Iar faptul că un om este într-un anume fel cineva l-ar putea explica prin viața sa anterioară, de exemplu, rațiunea formatoare a devenit obscură în raport cu rațiunea anterioară din cauza faptelor anterioare; sau Sufletul a devenit mai slab, dar mai tîrziu va străluci /din nou/.

Şi să se spună iarăşi că rațiunea formatoare posedă în sine şi rațiunea Materiei *pe care rațiunea şi-o produce sieşi, acordîndu-i calități în funcție de această rațiune, deoarece nu află Materia în acord /cu ceea ce doreşte/*. Căci rațiunea formatoare a boului nu se află în altă materie decît în aceea a boului. De aceea /Platon/ spune că /Sufletul omului/[35] e judecat să intre în alte animale, de parcă devine un alt Suflet şi că rațiunea formatoare se alterează, pentru ca să devină un Suflet de bou, cel care înainte era om. Astfel încît cel rău se conformează dreptății.

Dar, la început, din ce pricină a apărut cel rău şi în ce fel a greşit? De fapt, s-a spus de mai multe ori că nu toate sînt realități prime, ci acelea care vin în rîndul doi şi trei au o natură mai rea decît a celor de dinaintea lor: o aplecare mică ajunge pentru abaterea de la linia dreaptă. Şi legătura unui lucru cu altul este precum un amestec: ceva provine din ambele /din amestec/ care nu este /în sine/. /Un lucru/ slăbeşte /pe celălalt/. Însă de la început cel inferior s-a născut inferior şi este ceea ce a devenit inferior potrivit cu natura sa. Şi, dacă îndură consecințele, le îndură după dreptate. Şi trebuie să trimitem raționamentul în direcția celor trăite în viețile anterioare, fiindcă de ele depind viețile care urmează.

5. Aşadar, providența apare de la început pînă la sfîrşit coborînd de sus; ea nu e egală aritmetic, ci se manifestă proporțional,

[34] Materia este cauza esențială a răului, aşa cum Plotin va arăta în *51*, I.8.
[35] *Timaios*, 42c.

fiind diferită în locuri diferite, precum în cazul unui animal unic, care depinde /de ea/ de la început pînă la sfîrşit; fiecare parte are funcția proprie – partea mai bună are funcția mai bună a activității, alta se îndreaptă deja în jos şi acționează şi îndură afectările proprii în raport cu sine şi în raport cu ordinea sa față de rest.

Lucrurile care au sunet cînd sînt lovite scot un sunet, altele îndură lovitura în tăcere şi le mişcă pe cele care urmează. Din toate sunetele şi afectările şi activitățile rezultă o singură voce, cum ar veni, a animalului, o singură viață <ζωή> şi un singur mod de a trăi <βίος>. Căci şi părțile, fiind diferite, au o activitate diferită. Picioarele fac ceva, altceva fac ochii, rațiunea discursivă – altceva, Intelectul – altceva. *Dar din toate rezultă unul singur şi o unică providență. Soarta* însă începe de la /partea/ mai rea, dar ceea ce e sus e numai providență.[36]

Toate, în Universul inteligibil, sînt rațiune şi mai presus de rațiune. Căci sînt Intelect şi Suflet pur. Ceea ce vine de Acolo este providență, ceea ce se află în Sufletul pur, cît şi ceea ce se îndreaptă spre animale. Rațiunea formatoare avansează divizîndu-se, dar nu în mod egal. Rezultă că nici nu produce efecte egale, după cum se produc lucrurile şi în animalul individual. De aici rezultă faptele şi ele sînt consecința providenței, dacă omul ar face lucruri iubite de zei. Căci rațiunea providenței e iubită de zei.

Aşadar, *astfel de acțiuni se înlănțuie.* Ele însă se fac nu prin lucrarea providenței, ci întîmplările se petrec fie pornind de la oameni, fie de la oricare vietate sau lucru neînsuflețit; dacă, ca urmare a lor, există ceva bun, din nou /acesta/ a fost cuprins în lucrarea providenței, încît pretutindeni să-i stăpînească virtutea şi pe cei care se schimbă, şi care, după ce au greşit, se îndreaptă. Ca de exemplu, într-un corp individual, cînd sănătatea e dată de providența viețuitorului, dacă intervine o tăietură sau în general o rană, din nou rațiunea formatoare care guvernează ar lega lucrurile laolaltă, le-ar uni, l-ar vindeca şi l-ar îndrepta pe cel care a pătimit.

Rezultă că relele sînt consecințe, însă vin din necesitate. /Ele vin/ de la *noi înşine* care nu sîntem siliți de către providență, *de la noi înşine*, care le-am asociat cu lucrările providenței şi cu cele decurse din providență, dar nu am putut să înlănțuim urmările potrivit

[36] Medio-platonismul distingea între providență şi soartă.

cu voința providenței, ci /am făcut-o/ potrivit cu /voința/ făptuitorilor sau potrivit cu o altă parte a Universului, cînd aceasta nu a acționat conform providenței şi nu a produs o afecțiune în noi /conformă cu providența/.

Căci nu orice lucru produce accelaşi efect atunci cînd întîlneşte pe oricare altul, ci acelaşi lucru produce efecte diferite în situații diferite. De pildă, frumusețea Elenei a produs un efect asupra lui Paris; Idomeneus însă nu a resimțit acelaşi efect.[37] Omul nesăbuit produce un efect asupra omului nesăbuit, iar omul bun asupra omului bun – un alt efect. Omul cumpătat şi bun produce un anume efect asupra unuia la fel cu el, şi tot el produce un alt efect asupra unuia nesăbuit, iar cel nesăbuit produce un efect diferit asupra celui bun. Fapta celui nesăbuit nu e dată nici de providență, nici nu e conformă providenței, în timp ce fapta celui cumpătat nu e opera providenței, fiindcă e opera sa, dar e conformă providenței. Ea este în acord cu rațiunea, după cum ceea ce un om ar face ca practică de viață sănătoasă, face el însuşi, dar în acord cu rațiunea medicului. Căci acelaşi lucru l-a recomandat celui suferind şi medicul, ghidîndu-se de la arta medicală. Dar practica nesănătoasă pe care ar urma-o cineva, o urmează, desigur, el însuşi, însă împotriva previziunii medicului.

6. De unde e cu putință, atunci, ca prorocii să prevestească relele şi, examinînd mişcarea Universului, să le prevestească pe acestea, în plus față de celelalte mijloace divinatorii? E limpede că /e posibil/, deoarece toate contrariile sînt unite, precum materia şi forma. De exemplu, în cazul animalului care e un compus, fiindcă cercetezi forma şi rațiunea, cercetezi şi ceea ce a fost format. Nu cercetezi la fel un animal inteligibil şi unul compus /din materie şi formă/, ci observi că rațiunea formatoare a animalului /inteligibil/ dă formă la ceea ce e inferior în animalul compus.

Fiind Universul o ființă vie, cel care cercetează ceea ce se întîmplă în el, cercetează simultan şi principiile din care el provine, cît şi providența de deasupra sa. Într-adevăr, ea se întinde peste toate şi peste evenimente. Unele sînt şi animale şi acțiunile lor şi dispozițiile

[37] Idomeneus, deşi l-a vizitat şi el pe Menelaos, nu a fost fermecat de Elena, precum Paris.

care sînt „amestecate din rațiune şi necesitate"[38]. Le priveşte pe cele amestecate şi pe acelea care în mod permanent se amestecă; nu poate el însuşi să distingă, punînd separat providența şi ceea ce ține de ea, cît şi, de asemenea, substratul – anume cîte efecte dă /fiecare/ lucrului care provine din el.

Dar a face /distincția/ aceasta nu e la îndemîna nici a unui înțelept sau a unui om divin! „Zeul ar putea avea această cinste"[39] – ar putea spune cineva. Într-adevăr, nu ține de prezicător să spună cauzele, ci numai ceea ce se va întîmpla; arta prezicerii constă în citirea *literelor naturii*, care indică ordinea şi care nicăieri nu se înclină spre dezordine, în situația în care mai curînd mişcarea Cerului dă mărturie şi aduce la lumină, mai înainte ca să apară de la sine, în ce fel este fiecare şi cîte lucruri /urmează să se întîmple/. Căci *merg împreună acestea de jos cu acelea de sus şi acelea de sus cu acestea de jos*, contribuind laolaltă la alcătuirea şi eternitatea Universului, prin analogie însă semnalîndu-i-le pe cele /de jos/ omului care observă /astrele/. Într-adevăr, şi alte forme de divinație se bizuie pe analogie. Căci nu toate lucrurile ar trebui să fie separate unele de altele, ci trebuie să se asemene între ele cumva. Şi asta ar însemna, probabil, ceea ce s-a spus: „analogia le cuprinde pe toate"[40]. Analogia înseamnă ca inferiorul să se raporteze la inferior, precum superiorul la superior, de pildă, precum ochiul la ochi şi piciorul la picior – un ochi la celălalt, un picior la celălalt – sau, dacă vrei, cum se raportează virtutea la dreptate, /la fel/ viciul – la nedreptate.

Dacă deci există analogie în Univers, este cu putință a prezice /viitorul/. Iar dacă cele superioare produc efecte asupra celor inferioare, le produc în sensul că cele din întregul Viețuitor universal produc efecte reciproce, nu în sensul că o parte /superioară/ generează cealaltă /parte inferioară/. Căci ele sînt generate simultan. Or, aşa cum îi revine fiecăruia prin natură, astfel îndură ceea ce e adecvat naturii sale; şi fiindcă ceva e astfel, şi altceva e în felul respectiv. În acest sens *există o unică rațiune.*

7. Şi fiindcă există cele mai bune, există şi cele mai rele. Într-adevăr, cum ar putea exista ceva inferior într-un /Univers/ variat, fără

[38] *Timaios*, 47e.
[39] *Protagoras*, 341e. Platon îl cita pe Simonides.
[40] *Timaios*, 31c-32c.

să existe un superior, sau cum ar putea exista superiorul fără inferior? În consecință nu trebuie aduse acuzații inferiorului aflat în /ceva/ superior, ci trebuie acceptat superiorul, fiindcă a dat din sine inferiorului.

În general, cei care doresc să înlăture inferiorul din Întreg, înlătură providența însăși. Căci a cui providență va fi ea? Nu va fi, desigur, nici providență pentru ea însăși, nici pentru ceea ce-i mai bun /decît ea/! Într-adevăr vorbind despre „providența de sus", spunem că ea are de-a face cu cele de jos. Principiu înseamnă că toate se strîng într-o unitate, în care toate sînt laolaltă şi toate formează un întreg. Din principiu purced toate lucrurile, în vreme ce el rămîne neclintit înăuntru; */ele purced/ ca dintr-o unică rădăcină care stă locului în sine.*[41] Iar celelalte /părți ale plantei/ cresc, dînd flori în afară într-o multiplicitate divizată, unde fiecare poartă imaginea acelui principiu; fiecare parte a ajuns Aici deja în alt loc – unele sînt aproape de rădăcină, altele, avansînd departe /de ea/, s-au despărțit, ca să spunem aşa, pînă la ramuri, vîrfuri, fructe şi frunze. Şi unele stau în repaos etern, altele devin veşnice – fructele şi frunzele. Iar cele care devin posedă veşnic rațiunile formatoare ale celor de deasupra în ele, de parcă ar vrea să fie nişte mici plante; iar dacă ele generează înainte de a pieri, generează numai ceea ce e aproape. Iar intervalele goale se umplu, de asemenea, cu ramuri provenite din rădăcină, care sînt crescute /fiecare/ în alt fel, de la care sînt afectate şi vîrfurile ramurilor, încît să se aibă impresia că afectarea se transmite numai de aproape. Dar o parte e afectată conform cu principiul, alta produce conform cu principiul, în vreme ce principiul însuşi e dependent /de un altul superior/. Căci, sosind de departe, fiecare parte produce efecte asupra alteia, însă ca origine, ele pleacă din acelaşi /principiu/, precum nişte frați care ar interacționa şi care sînt asemănători, deoarece au plecat din aceiaşi /părinți/.

41 *Cf. 28*, IV.4, 11.

DESPRE IPOSTAZELE CUNOSCĂTOARE ŞI DESPRE CEEA CE E MAI PRESUS /DE ELE/

49, V.3

Tema

Tratatul este dedicat în special distincţiei dintre Intelect – gîndirea care se gîndeşte pe sine, după formula lui Aristotel, şi Unu, care este mai presus de gîndire. Tratatul clarifică, de asemenea, importantul principiu că superiorul este mai simplu decît inferiorul.

Subiectul

Chestiunea cunoaşterii de sine. Sufletul nu se poate cunoaşte pe sine decît prin intermediul Intelectului. Intelectul fiind actualizare, coincide cu inteligibilul. Astfel Intelectul se cunoaşte pe sine. Dar Unul nu se cunoaşte pe sine, deoarece El este mai presus de cunoaştere. Intelectul este unul-multiplu. Unul este inefabil. Unul produce multiplul, deşi El nu este multiplu, tocmai pentru că este mai presus de multiplu. Unul este „puterea de creaţie a tuturor". Transcendenţa absolută a Unului. Pentru ca Sufletul omului să acceadă la Unul, trebuie „să le înlăture pe toate".

1. Oare *cel care se gîndeşte pe sine* trebuie să fie variat, pentru ca, dacă printr-o parte din sine el priveşte celelalte părți, să se spună astfel că se gîndeşte pe sine? Într-adevăr, ceva cu totul simplu nu poate să se întoarcă spre sine, nici să întoarcă /spre sine/ cugetarea sa!

Răspund că este posibil şi ca ceva *non-compus* să posede o gîndire despre sine. Căci acela despre care se spune că se gîndeşte pe sine, fiindcă e compus, anume pentru că printr-o parte din sine gîndeşte celelalte părți (la fel ca noi care prin senzație am percepe conformația noastră şi restul naturii trupeşti), *nu ar poseda cu adevărat proprietatea de a se gîndi pe sine*. Într-adevăr, într-un astfel de subiect *nu va fi cunoscut întregul* – partea aceea care gîndeşte restul părților care sînt cu sine neputîndu-se totodată gîndi şi pe sine – şi va exista nu un subiect care se cercetează pe sine, ci ceva care /cercetează/ altceva diferit.

Trebuie, prin urmare, presupusă o *gîndire de sine a unui subiect simplu* şi trebuie investigat în cel fel este cu putință acest lucru, sau trebuie se ne îndepărtăm de opinia despre un subiect care se gîndeşte pe sine *în mod autentic*. Or, a ne îndepărta de această opinie nu e deloc cu putință, deoarece se ivesc multe absurdități. Căci, chiar dacă nu i-am da Sufletului această proprietate, ca [ne]fiind cu totul absurdă în cazul său /neatribuirea/, ar fi pe deplin absurd să nu o dăm nici măcar naturii Intelectului, de vreme ce el, care are cunoaşterea celorlalte lucruri, va fi alcătuit fără cunoaşterea şi ştiința de sine.

Or, pe cele exterioare le va percepe senzația şi nu Intelectul, sau, eventual, gîndirea dicursivă şi opinia. Cît despre Intelect, dacă are sau nu cunoaşterea acestora, se cuvine cercetat. Dar pe cele inteligibile, fireşte că Intelectul le va cunoaşte.

Dar oare Intelectul /va cunoaşte/ numai inteligibilele sau şi pe sine, cel care le cunoaşte pe acestea? Aşadar, oare astfel se va

cunoaşte pe sine, numai fiindcă cunoaşte inteligibilele, dar cine este el însuşi nu va şti – ci doar pe cele ale sale – aşadar va cunoaşte că cunoaşte, dar cine este el însuşi nu va mai cunoaşte? Sau le va cunoaşte şi pe ale sale, şi pe sine? Trebuie cercetat care este modul acestei cunoaşteri şi pînă unde ţine ea.

2. Mai întîi trebuie cercetat în legătură cu Sufletul, dacă trebuie să i se acorde cunoaşterea de sine şi, de asemenea, trebuie ştiut care este elementul cunoscător din el şi în ce fel cunoaşte.

Am spune pe loc că elementul senzorial al Sufletului ţine numai de exterior. Căci chiar dacă ar exista o luare de cunoştinţă a organelor interioare corpului, şi aici percepţia este a unor lucruri exterioare sieşi. Or, Sufletul simte afectele corpului care sînt sub el însuşi, dar partea raţională din el judecă, aduce laolaltă şi divide pornind de la reprezentările produse de senzaţie. Sau, în ceea ce priveşte cele care îi vin de la Intelect, le priveşte ca pe nişte întipăriri; are pentru ele aceeaşi putere şi mai adaugă înţelegere, dat fiind că *le recunoaşte* şi potriveşte cu întipăririle din sine, existente de demult, percepţiile noi şi abia venite. Ceea ce am spune că sînt „reamintirile" Sufletului!

Oare *intelectul Sufletului* se întinde pînă în acest punct cu puterea sa, sau el se întoarce şi se cunoaşte pe sine? Sau această facultate trebuie adusă asupra Intelectului? Căci acordînd cunoaştere de sine acestei părţi – îl vom numi „intelect" – vom cerceta în ce fel se deosebeşte el de /Intelectul/ de sus; nedîndu-i însă /acestuia de Aici cunoaşterea de sine/, vom ajunge la Intelectul de sus plimbîndu-ne cu raţionamentul, şi va trebui să cercetăm ce înseamnă că *ceva se cunoaşte pe sine.* Iar dacă şi aici, în lumea de jos, vom acorda /intelectului cunoaşterea de sine/, va trebui să ne întrebăm care este deosebirea între /cele două moduri/ de a se gîndi pe sine. Căci dacă nu există nici una, atunci acesta /al nostru/ este Intelectul pur.

Dar *oare gîndirea discursivă a Sufletului* se întoarce spre sine chiar şi ea? De fapt, nu. Ci, ea deţine înţelegerea întipăririlor pe care le primeşte din ambele părţi (de Acolo şi de Aici). Dar mai întîi trebuie cercetat în ce fel deţine ea înţelegerea aceasta.

3. Senzaţia a văzut un om şi i-a dat gîndirii discursive întipărirea perceptuală respectivă. Ce spune aceasta? Sau încă nu spune nimic, ci doar a cunoscut şi a stat locului. Asta, dacă nu ar conversa

cu sine întrebîndu-se „cine este omul“, dacă l-a mai întîlnit înainte, şi atunci ar spune, folosindu-se de memorie, că „e Socrate“.

Dacă însă îi analizează înfăţişarea, /gîndirea discursivă/ desface ceea ce i-a dat reprezentarea. Şi, dacă ar spune că e un om bun, ea a vorbit, pe de o parte, pornind de la datele aflate din senzaţie, dar ceea ce a adăugat acelor date avea deja la sine, deoarece deţinea la sine *o regulă* <κανών> a binelui.

Dar cum de are ea la sine binele? *Răspund că ea este de forma binelui* şi capătă tărie pentru ca să perceapă Intelectul care e în acest fel, strălucind asupră-i. Căci aceasta e partea pură a Sufletului şi ea primeşte urmele Binelui aşezate deasupra.

Dar de ce nu e chiar /gîndirea discursivă/ Intelect, şi de ce restul /puterilor/ nu constituie Sufletul, începînd de la puterea senzorială? Răspund că *Sufletul trebuie să se afle în domeniul raţionamentelor, iar toate acestea sînt lucrări ale puterii de raţionare.*

Dar de ce să nu lăsăm lucrurile aşa, după ce vom acorda acestei părţi care raţionează proprietatea de a se gîndi pe sine? Răspund că i-am dat puterea de a le privi pe cele din afară şi de a acţiona divers, dar socotim că *Intelectului îi revine să le privescă pe cele ale sale şi din sine.*

Dar dacă cineva va spune: ce opreşte ca această parte /care raţionează/ să le examineze pe cele ale sale printr-o altă putere a sa? Această /altă/ putere nu caută raţiunea discursivă, nici raţionamentele, ci preia Intelectul pur. Ce interzice atunci ca în Suflet să existe Intelectul pur?

Nimic – vom spune. Dar mai trebuie spus că acest /Intelect pur/ e al Sufletului? *Vom afirma că el nu aparţine Sufletului*, dar că el este *Intelectul nostru, fiind diferit de partea care raţionează discursiv şi venind de mai de sus decît ea*; totuşi el este al nostru, chiar dacă nu l-am putea număra printre părţile Sufletului. *Afirm că el este şi nu este al nostru!* De aceea şi ne folosim, şi nu ne folosim de el – în timp ce de gîndirea discursivă /ne folosim întotdeauna/. El este al nostru, al celor care îl folosim, dar nu-i al nostru, al celor care nu-l folosim.

Dar ce înseamnă a te folosi de Intelect? Oare înseamnă să devenim noi înşine acela şi să ne rostim precum el? Nu, ci să ne rostim în acord cu el, *căci noi nu sîntem Intelect.* Or, sîntem în acord cu el prin raţiunea discursivă care, cea dintîi, îl primeşte.

Noi simțim prin intermediul senzației, dar nu *noi* sîntem cei care simțim. Oare și gîndim discursiv astfel?[1] Răspund că *noi înșine* sîntem cei care raționăm și *noi înșine* gîndim ideile din rațiunea discursivă. *Noi sîntem asta!* Însă, în acest sens, produsele Intelectului vin de mai de sus /decît noi/, după cum cele de la senzație vin de mai jos; *noi înșine* sîntem acest element dominant al Sufletului <τὸ κύριον τῆς ψυχῆς>, *intermediar între două puteri, una mai rea și una mai bună*: mai rea este senzația, mai bună este Intelectul.

Or, se admite întotdeauna că senzația este *a noastră* – doar întotdeauna simțim, dar în privința Intelectului stăm la îndoială și fiindcă el nu se regăsește întotdeauna la cineva, și fiindcă e *separat.*[2] E separat deoarece nu el se înclină /spre noi/, ci mai curînd noi privim în sus către el. Senzația este mesagerul nostru, dar *Intelectul este rege pentru noi.*[3]

4. Și noi sîntem regi, cînd ne acordăm cu Intelectul. Or, acordul cu Intelectul se face în două moduri: fie, ca să spunem așa, prin „înscrisuri", ca un fel de legi scrise în noi înșine, fie de parcă ne-am umple cu el, putînd să-l vedem și să-l simțim ca prezent. Și ne cunoaștem pe noi înșine deoarece printr-un asemenea obiect al contemplației aflăm tot restul, sau cunoscînd această putere care îl cunoaște pe el prin intermediul puterii respective înseși, sau chiar devenim Intelectul însuși. Iar a te gîndi pe tine prin intermediul acestuia nu o mai faci în calitate de om, ci devenind pe de-a întregul altceva, smulgîndu-te pe tine însuți în sus și atrăgînd numai *partea superioară a Sufletului*, aceea care e și singura în stare să-și ia zborul spre gîndire, pentru ca să poți păstra acolo /în gîndire/ *ceea ce ai văzut.*

Dar oare rațiunea discursivă nu știe că este rațiune discursivă, că are înțelegerea celor exterioare, că judecă lucrurile pe care le judecă cu *regulile* din sine pe care le deține de la Intelect și că există ceva mai bun decît ea care nu cercetează, ci posedă deja cu totul?

Însă *ce este* acest /ceva mai bun/ pe care rațiunea nu-l știe, cunoscîndu-i totuși *calitățile* și *acțiunile*? Dacă ar spune că vine de la Intelect,

---

[1] O explicație etimologică – crede Armstrong (V, 80, nota 1) – pentru διανοεῖσθαι – διὰ νοῦ νοεῖν.

[2] Teza lui Aristotel din *Despre suflet*, 430a, interpretată neoplatonician.

[3] Platon, *Philebos*, 28c.

că e al doilea după Intelect şi o imagine a Intelectului, avînd în sine toate cele de parcă ar fi scrise, dat fiind că Acolo se află cel care le scrie, oare se va opri în acest punct cel care în acest mod are cunoaşterea de sine? Iar noi, folosindu-ne de o altă putere, vom privi Intelectul care se cunoaşte pe sine, sau preluîndu-l pe el, dat fiind că şi el este *al nostru*, şi noi sîntem *ai lui*, oare în acest fel îl vom cunoaşte şi pe el, şi pe noi înşine?

Devenit Intelect, este Intelect cineva, atunci cînd, *înlăturînd tot restul de la sine*, priveşte Intelectul şi priveşte *prin el*, deci /se priveşte/ pe sine prin el. Aşadar, *ca Intelect el se priveşte pe sine.*

5. Dar oare Intelectul priveşte printr-o parte a sa o altă parte a sa? În acest fel va exista o parte văzătoare şi o alta văzută, iar asta nu înseamnă „a se cunoaşte pe sine". Însă ce se va întîmpla dacă întregul va avea părţi identice, astfel încît văzătorul să nu se deosebească deloc de cel văzut? Căci în acest chip, văzînd /văzătorul/ partea sa care este identică cu sine, s-a văzut pe sine, de vreme ce nu este nici o deosebire între cel care vede şi cel care e văzut!

Răspund mai întîi că diviziunea Intelectului este absurdă. În ce fel va fi divizat, căci la întîmplare nu se poate? Şi cine va fi cel care va face diviziunea? Cel care s-a plasat pe sine în rolul văzătorului, sau în cel al celui văzut? Apoi cum se va cunoaşte pe sine cel care priveşte, dacă s-a plasat pe sine în cel privit, din punctul de vedere al faptului de a privi? Căci nu se află posibilitatea de a privi în cel care e privit. Eventual, se va gîndi /pe sine/, cunoscîndu-se pe sine ca văzut, dar nu ca văzător. Încît nu se va cunoaşte pe sine nici ca fiind *toate*, nici ca fiind *întregul*. Cel pe care îl vede, îl vede ca privit şi nu ca pe privitor. Şi în acest fel *el va fi privitorul altuia, şi nu al său propriu.*

Sau printr-un adaos de la sine, /îl va vedea/ şi pe privitor, pentru ca să-l fi gîndit ca desăvîrşit.

Dar dacă /Intelectul îl va vedea şi pe privitor/, va vedea deopotrivă şi cele văzute. Or, dacă în contemplare se află cele care au fost văzute, în caz că e vorba despre întipăririle lor, înseamnă că nu le posedă pe acestea însele. Dar dacă le posedă pe ele însele, văzîndu-le, nu le posedă fiindcă s-ar fi divizat pe sine, ci, înainte de a se fi divizat pe sine, el exista contemplîndu-le şi avîndu-le.

Iar dacă aşa stau lucrurile, *contemplarea este identică cu obiectul contemplat şi Intelectul este identic cu inteligibilul.* Căci dacă nu sînt acelaşi lucru, nu va exista adevăr. Cel care posedă realitățile va poseda o întipărire, diferită de realități, ceea ce nu este adevăr. Căci adevărul nu trebuie să se refere la ceva diferit /de sine/, *ci trebuie să fie chiar acel lucru pe care îl afirmă.*

Prin urmare, *Intelectul şi inteligibilul sînt astfel unul şi acelaşi lucru şi* el este ceea-ce-este /ceva/, cel dintîi ceea-ce-este /ceva/; e deci primul Intelect care posedă realitățile, sau mai curînd e identic cu realitățile. Or, dacă gîndirea şi inteligibilul sînt acelaşi lucru, în ce fel, din acest motiv, cel care gîndeşte se gîndeşte pe sine? Căci gîndirea va putea, de pildă – să încercuiască inteligibilul, sau să fie identică cu inteligibilul – totuşi încă nu e limpede că Intelectul se gîndeşte pe sine.

Însă dacă gîndirea şi inteligibilul sînt identice, *inteligibilul va fi o activitate.* El nu este o posibilitate (doar nu e lipsit de inteligență), nu e nici separat de viață, de asemenea, nici viața nici gîndirea nu-i sînt adăugate ca unei alte existențe, precum unei pietre sau vreunui obiect neînsuflețit. *Iar inteligibilul este prima Ființă.* Or, dacă el este actualizare, prima actualizare şi cea mai frumoasă, atunci ar fi gîndire şi gîndire esențială. Căci este şi cea mai adevărată. Dar o astfel de gîndire fiind şi prima, Intelectul ar fi, în mod primordial, şi primul Intelect, deoarece acest Intelect nu e în posibilitate, nici nu e el însuşi ceva, şi gîndirea altceva. Într-adevăr, astfel esența sa ar ajunge înapoi în posibilitate. Iar dacă /el/ este actualizare şi Ființa sa e actualizare, el ar fi unul şi acelaşi lucru cu actualizarea. Unul şi acelaşi lucru cu actualizarea sînt deci ceea-ce-este /ceva/ şi inteligibilul. Aşadar, toate vor fi simultan identice: Intelectul, gîndirea, inteligibilul. *Prin urmare, dacă gîndirea lui este inteligibilul, iar inteligibilul este el însuşi, el se va gîndi pe sine însuşi.* Se va gîndi /pe sine/ prin gîndire, adică prin ceea ce e el însuşi; şi va gîndi inteligibilul, ceea ce este el însuşi. În ambele sensuri, aşadar, el se va gîndi pe sine: în măsura în care el însuşi e gîndire, şi în măsura în care el însuşi e inteligibil, *adică ceea ce gîndeşte prin gîndirea care e el însuşi.*

6. Raționamentul a demonstrat că există ceva identic care se gîndeşte pe sine în mod dominant – într-un alt fel în cazul Sufletului, dar într-un mod mai dominant în cazul Intelectului. Într-adevăr,

Sufletul se gîndeşte pe sine, fiindcă aparţine altuia, în vreme ce Intelectul se gîndeşte pe sine, fiindcă e el însuşi, în ce fel şi cine e el însuşi şi pornind de la propria natură şi întorcîndu-se spre sine. Căci, văzînd el realităţile, se vede pe sine; cînd vede, el este în actualizare, iar actualizarea este el însuşi. Într-adevăr, Intelectul şi gîndirea sînt identice. Şi Intelectul /gîndeşte/ ca întreg prin întregul său, nu printr-o parte – o altă parte.

Dar oare raţionamentul l-a arătat a fi capabil să posede şi o putere de convingere? Răspund că el are necesitatea /de a convinge/, dar că Intelectul nu posedă persuasiune. Căci necesitatea se află în Intelect, dar persuasiunea – în Suflet. Dar se pare că noi căutăm să fim încredinţaţi mai degrabă decît să privim adevărul cu Intelectul pur. Fiindcă, atîta vreme cît am rămas sus, în natura Intelectului, ne-a fost destul, am gîndit şi am privit aducîndu-le pe toate la unitate. Căci cel care gîndea şi vorbea despre Intelect era Intelect, iar Sufletul păstra tăcerea, consimţind la activitatea Intelectului. Dar cînd am ajuns Aici, din nou am căutat să obţinem o persuasiune în Suflet, de parcă am fi voit să vedem modelul într-o imagine.

Probabil că trebuie să învăţăm Sufletul nostru felul în care se vede Intelectul pe sine, trebuie însă să învăţăm acea parte a Sufletului, cumva intelectuală, considerînd-o *raţională* <διανοητικόν> şi semnificînd prin denumirea respectivă că ea este un fel de *intelect* sau că îşi posedă puterea prin Intelect <διὰ τοῦ νοῦ>, şi de la Intelect.[4] Se cuvine ca /raţiunea/ să ştie că ceea ce ea vede, cunoaşte şi ştie prin intermediul Intelectului – anume lucrurile pe care le afirmă. Căci dacă această parte /raţională/ ar fi chiar ceea ce afirmă, s-ar cunoaşte pe sine în acest fel. Fiind însă aceste /realităţi Acolo/, sau sosind ele la partea raţională de sus, de Acolo, i s-ar putea întîmpla acestei părţi raţionale care e raţiune formatoare, care primeşte ceea ce e înrudit şi care se potriveşte cu urmele aflate în sine, să se cunoască pe sine în acest mod.

Să se raporteze ca imagine la Intelectul adevărat, care este identic cu adevărurile gîndite, ce sînt primare şi autentice; aceasta, fiindcă nu e cu putinţă ca un astfel de Intelect să fie în afara sa – încît, dacă el se află în sine, cu sine şi chiar el însuşi, esenţa lui, e Intelect,

[4] Joc de cuvinte etimologic.

căci un *Intelect neintelect* nu ar putea exista, e necesar ca gîndirea de sine să fie cu sine. De asemenea, acest Intelect e în sine şi, pentru el, activitatea şi Ființa sa nu sînt altceva decît *a fi numai Intelect.* Căci nu este un Intelect practic acesta. Într-adevăr, cunoaşterea lucrurilor exterioare ar putea exista la un /Intelect/ practic care priveşte în afară şi nu rămîne în el însuşi, dar nu există necesitatea de a se cunoaşte pe sine, dacă Întregul ar fi /un Intelect/ practic.

Dar Intelectul pentru care nu există acțiune practică – nu există năzuință la Intelectul pur pentru ceva absent – acesta posedă o întoarcere spre sine care nu doar indică cunoaşterea de sine drept rezonabilă, dar o şi prezintă drept necesară. Căci ce anume ar mai putea fi viața pentru cel îndepărtat de activitatea practică şi care se află în domeniul Intelectului?

7. *Am spune că /Intelectul/ îl contemplă pe Zeu*. Dar dacă vom fi de acord că omul respectiv cunoaşte Zeul, va fi necesar şi în acest fel să cădem de acord că el se cunoaşte şi pe sine. Căci el va cunoaşte ceea ce primeşte de la Zeu, şi ceea ce acela a dat, şi ceea ce acela poate face. Dar, aflîndu-le şi cunoscîndu-le pe acestea, şi în acest fel se va cunoaşte pe sine. *Căci el însuşi e unul dintre cele date /de Zeu/, mai degrabă el însuşi este totalitatea celor date.*

Dacă deci îl va cunoaşte pe Zeu, cunoscînd puterile acestuia, se va cunoaşte şi pe sine ca purces de Acolo şi aducînd /de Acolo/ ceea ce îi e în putință. Iar dacă nu va putea să-l vadă clar pe Zeu, deoarece vederea, pesemne, este chiar ceea ce e văzut, în acest fel în cea mai mare măsură îi va rămîne să se vadă şi să se cunoască pe sine, dacă a vedea aceasta înseamnă: *văzutul /şi văzătorul/ să fie identice.*

Ce altceva să-i mai dăm omului aceluia? Pacea, pe Zeus! Dar pacea pentru Intelect nu înseamnă ieşirea din Intelect, ci înseamnă pacea Intelectului – o activitate care se desprinde de toate celelalte. Căci şi altor lucruri care sînt în pace unele față de altele le rămîne activitatea lor proprie şi mai cu seamă acelora care îşi posedă ființarea nu în virtualitate, ci în actualizare. Căci ființarea este actualizare şi /nu există/ nimic spre care actualizarea /să se îndrepte/. Prin urmare, *se îndreaptă spre sine.*

Gîndindu-se deci pe sine, /Intelectul/ posedă actualizarea în raport cu sine şi îndreptată spre sine. Şi dacă ceva provine din el,

/se realizează aceasta/ fiindcă el se îndreaptă spre sine şi e în sine. Căci trebuia ca el se se afle în sine mai întîi, apoi abia să treacă spre altceva, sau ca altceva să sosească de la el asemănîndu-se cu el, de exemplu, *pentru focul ce e în sine foc şi are actualizarea de foc e astfel posibil să se producă o urmă a sa în altceva.* Şi Intelectul este actualizare în el însuşi, în timp ce Sufletul este /actualizare/ interioară, pe de o parte, în măsura în care se îndreaptă spre Intelect, pe de altă parte, este /actualizare/ exterioară, în măsura în care iese din Intelect. Potrivit cu primul aspect, Sufletul seamănă cu cel de la care a plecat; potrivit cu celălalt aspect, *el seamănă Aici /cu Intelectul/ fără să semene,* fie că ar lua decizii practice, fie că ar produce ceva. Căci şi atunci cînd ia decizii practice totuşi contemplă, iar cînd produce, face forme, precum gînduri desfăcute /între ele/, încît toate sînt urmele gîndirii şi ale Intelectului, purcese conform modelului şi imitîndu-l – unele mai apropiate îl imită mai mult, iar cele de pe urmă păstrează o imagine întunecată /a sa/.[5]

8. Dar cînd Intelectul vede inteligibilul, cu ce fel de proprietăţi îl vede? Şi cu ce fel de proprietăţi se vede pe sine?

Sau în cazul inteligibilului nu trebuie cercetat precum cercetăm în cazul corpurilor culoarea sau figura. Căci Intelectul există înaintea ca acestea – culoarea, figura – să existe. Iar raţiunea formatoare care se află în corpurile care produc culorile şi figurile nu este culoare şi figură. Căci şi acestea sînt invizibile prin natură, şi cu atît mai mult e Intelectul. Şi există o natură identică a acelor /forme/ şi a acestor /culori, figuri etc./ care le posedă, de exemplu, raţiunea formatoare din sămînţă şi cu Sufletul care le posedă. Dar Sufletul /inferior/ nu vede ceea ce are; nici măcar el nu le-a generat, ci este şi el o imagine, şi la fel sînt şi raţiunile formatoare. Dar locul de unde provin, acela este splendoarea, adevărul şi primordialul, de Acolo este /Intelectul/ – aparţinîndu-şi şi fiind prin sine.

Dar ceea ce e de Aici, dacă nu aparţine altuia şi nu e plasat în altul, nu subzistă. Căci „se cuvine imaginii unui alt lucru să ajungă într-un alt loc"[6], dacă nu este ataşată de model. Iată de ce /Sufletul/

[5] Vezi tratatul *Despre contemplaţie*, *30*, III.8.

[6] Platon, *Timaios*, 52c.

fie nu priveşte, deoarece nu are lumină îndestulătoare, fie dacă priveşte, vede altceva desăvîrşit în altceva şi nu se vede pe sine.

Nimic de acest fel Acolo: /Acolo există/ vederea şi văzutul prezent laolaltă cu ea; *văzutul este la fel ca vederea, şi vederea – la fel ca văzutul.*

Cine va spune atunci în ce fel este el? Cel care vede. Dar Intelectul vede. Într-adevăr şi Aici vederea care e lumină, sau mai curînd e unită cu lumina, vede lumina, căci vede culori. Dar Acolo /vederea/ nu vede prin altceva, ci prin ea însăşi, deoarece nu există nimic în afara ei. Aşadar, o lumină vede cu o altă lumină, nu prin altceva /care nu-i lumină/. Deci o lumină vede o altă lumină şi, prin urmare, se vede pe sine.

Iar această lumină, strălucind în Suflet, a aruncat lumină. Asta înseamnă că a făcut ca Sufletul să fie intelectual. Asta înseamnă: /Sufletul/ s-a asemănat pe sine cu lumina de sus. *După cum e urma luminii ajunsă în Suflet, la fel gîndind /lumina de sus/, şi încă mai frumoasă, mai mare şi mai clară, ai putea ajunge aproape de natura Intelectului şi a inteligibilului.*

Şi fiind ea strălucitoare, a dat Sufletului o viaţă mai luminoasă, nu i-a dat o viaţă generativă. Căci /Intelectul/ a întors invers Sufletul spre sine şi nu i-a îngăduit să se destrame, ci l-a făcut să iubească splendoarea din el. Şi nu /i-a dat/ nici o viaţă senzorială. Căci aceasta priveşte în afară şi nu percepe mai mult /decît senzorialul/. Dar /omul acela/ primind lumina aceea a lucrurilor adevărate, parcă vede mai bine vizibilele... dar e invers!

Rămîne, aşadar, să fi primit /Sufletul/ o viaţă intelectuală, *urma* vieţii Intelectului. Căci Acolo sînt cele adevărate.

Iar viaţa din Intelect şi actualizarea sînt *prima lumină* iluminînd prin sine în mod primordial, o strălucire întoarsă spre sine, iluminînd şi iluminată fiind totodată, inteligibil autentic, gîndind şi fiind gîndit, văzut prin sine şi neavînd nevoie de altceva, pentru ca să vadă, autosuficient în sine pentru a vedea – căci ce anume vede, acel lucru chiar şi este –, cunoscut şi dinspre noi chiar prin acea facultate, încît să existe şi cunoaşterea noastră a lui prin el. Căci pornind de la ce altceva /în afara lui însuşi/ am putea să vorbim despre el? Aşa cum este el, e cu putinţă ca el să se perceapă pe sine mai clar, iar noi putem /să-l percepem/ prin el.

Dar prin intermediul unor asemenea raționamente e cu putință ca şi Sufletul nostru să se înalțe spre el, socotindu-se pe sine o imagine a Intelectului, încît viața sa să fie o reprezentare şi o asemănare a aceluia şi pentru ca, atunci cînd gîndeşte, să devină asemănător divinului şi Intelectului.

Şi dacă cineva ar întreba în ce fel este acel Intelect desăvîrşit şi total, cel care se cunoaşte pe sine în chip primordial, /trebuie răspuns că Sufletul/ ajungînd mai întîi în Intelect sau deplasîndu-şi actualizarea în Intelect, *avînd aceste /întipăriri/ a căror amintire o avea la sine*, se arată pe sine astfel încît, prin sine însuşi ca imagine /a Intelectului/, să poată să-l privească cumva pe acela prin /sine însuşi/, devenind asemenea Intelectului în mod mai adecvat, în măsura în care o parte a Sufletului poate să se îndrepte spre asemănarea cu Intelectul.

9. Aşadar, pe cît se pare, cel care urmează să ştie ce este Intelectul trebuie să vadă Sufletul şi partea cea mai divină a Sufletului. Aceasta s-ar putea întîmpla, pesemne, şi în acest fel, dacă mai întîi ai smulge corpul de om şi, desigur, de tine însuți, apoi dacă /ai smulge de tine însuți/ Sufletul care plămădeşte corpul, adică bineînțeles, senzația, poftele, pasiunile şi celelalte nimicuri de acest fel, dat fiind că ele se înclină spre ceea ce e muritor, şi încă mult. Ce mai rămîne din Suflet este lucrul pe care îl considerăm imagine a Intelectului, păstrînd o lumină a aceluia, precum /lumina/ soarelui care străluceşte dincolo de sfera mărimii sale, în jurul ei, din ea. Nu s-ar accepta că lumina soarelui rămîne la sine în jurul soarelui, pornind din soare şi rămînînd la soare, dar /o lumină/ mereu avansează dintr-o alta de dinaintea ei, pînă cînd ar ajunge la noi şi pe pămînt. Ci întreaga lumină din jurul soarelui se aşază în alt loc, pentru ca să nu lase un interval, cel de după soare, lipsit de corp.

Cît despre Suflet, devenind lumină din Intelect în jurul acestuia, atîrnă de el şi nu e deloc în altceva, ci în jurul lui. El nu are loc spațial, căci nici pentru Intelect nu există loc. De unde rezultă că lumina soarelui se află în aer, dar Sufletul însuşi care e astfel e pur, încît să fie văzut în sine însuşi de către el însuşi şi de către un alt Suflet asemenea lui.

Şi Sufletul, pornind de la natura sa, reflectează în legătură cu felul în care e Intelectul, *dar Intelectul însuşi nu reflectează în legătură*

cu sine însuşi. Căci el e prezent de-a pururea pentru sine, în vreme ce noi /sîntem prezenţi pentru noi înşine/ numai cînd ne orientăm spre el. Căci *viaţa noastră e divizată şi avem multe vieţi*, în timp el nu are nevoie de o altă viaţă sau de alte vieţi /decît ale sale/, ci încredinţează altora şi nu sieşi acele vieţi pe care le încredinţează.

Într-adevăr, el nu are nevoie de vieţile mai rele, *şi nici nu-şi încredinţează sieşi inferiorul*, atunci cînd posedă totul; nici /nu-şi încredinţează/ urmele atunci cînd are primele modele – sau mai bine spus, nu „le are", ci el însuşi *este* aceste /prime modele/.

Iar dacă cineva nu poate să ia în primire acest Suflet prim care gîndeşte în mod pur, să ia în primire Sufletul care opinează, apoi, pornind de la acesta să suie. Iar dacă nici pe acesta /care opinează nu-l are/, să ia atunci senzaţia care aduce formele care au dimensiune, dar senzaţia în ea însăşi, aflată deja în forme laolaltă cu /lucrurile/ pe care le poate /sesiza/. Iar dacă vrea, coborînd pînă la Sufletul generativ, să meargă şi pînă la lucrurile pe care acesta le produce. Apoi să urce de aici, de la ultimele forme, înapoi la „ultimele", sau mai bine zis la *primele*.

10. Astfel stau lucrurile. Or, dacă ar exista numai cele produse, ele n-ar fi ultimele realităţi. Acolo însă se află primele realităţi, cele care produc, de unde rezultă că sînt *primele*. Trebuie, aşadar, să existe simultan cel care produce /şi primul/ şi ca ambele să constituie o unitate. Iar dacă nu e aşa, va fi nevoie din nou de o altă realitate /care să fie prima/. Ei bine, dar nu va fi nevoie din nou de *ceva mai presus* de aceasta? Sau ceea ce e /mai presus/ este Intelectul. Ei bine, nu se vede acel ceva pe sine? Răspund că El nu are nevoie deloc de privire.

Dar despre aceasta vom vorbi mai departe. Deocamdată, să spunem din nou – căci „cercetarea noastră nu se referă la ceva întîmplător"[7] – că acest Intelect are nevoie de a se vedea pe sine, mai bine zis, el posedă faptul de a se vedea pe sine: mai întîi fiindcă este multiplu, apoi fiindcă aparţine Altuia; prin necesitate trebuie să poată vedea, să-L poată vedea pe Acela, iar Fiinţa lui e vedere. Căci vederea trebuie să vadă alt existent, dar dacă acesta nu există, ea e zadarnică. E nevoie, prin urmare, ca /Intelectul/ să fie mai bogat

[7] Platon, *Republica*, 252d.

decît unitatea, pentru ca să existe vedere, şi ca vederea să coincidă cu vizibilul, iar cel văzut de el să fie multiplicitate. Căci Unul desăvîrşit nu are deloc spre ce să activeze, ci El va sta „singur şi izolat“[8] întru totul. Căci în măsura în care acţionează, există ceva şi există altceva. Iar dacă El n-ar fi ceva, şi celălalt – altceva, ce va face? Sau încotro se va duce în afară?

Iată de ce trebuie ca cel care acționează, fie să acționeze asupra altuia, fie el însuşi să fie multiplu, dacă urmează să acționeze în sine însuşi. Iar dacă nu va ieşi deloc spre un altul, va sta locului. *Dar dacă va fi complet staționar, nu va gîndi.* Trebuie, aşadar, ca cel care gîndeşte, atunci cînd gîndeşte, să fie dedublat şi ori una dintre părțile sale /e/ în afară, ori ambele sînt în acelaşi loc /înăuntru/. Este necesar deci ca gîndirea să fie întotdeauna plasată atît în alteritate, cît şi în identitate. Şi /e necesar/ ca cele în mod autentic gîndite în raport cu Intelectul să fie şi identice, şi diferite. Şi din nou, fiecare dintre cele gîndite aduce laolaltă identitatea aceasta şi alteritatea. Altmineri, ce va gîndi cel care nu are o diversitate?

Şi dacă fiecare /inteligibil/ e o rațiune, există o multiplicitate. Aşadar, el se înțelege pe sine, deoarece este un ochi divers pentru culori diverse. Căci dacă s-ar uita spre ceva unitar şi nedivizat, nu ar exista discurs. Într-adevăr, ce ar putea spune despre acel lucru (unitar), sau ce ar putea înțelege? Or, dacă ar trebui vorbit despre nedivizat în ansamblu, trebuie spus înainte ceea ce el *nu este*! Încît şi în acest fel ar exista o multiplicitate, pentru ca să aibă o unitate.

Apoi, cînd spune „sînt asta“, dacă „asta“ va desemna altceva decît pe sine, el va spune ceva fals. Iar dacă „asta“ i se atribuie contextual, va vorbi despre o multiplicitate, sau va spune: „sînt sînt“ şi „eu eu“. Dar dacă există numai două realități şi /ele/ ar spune: „eu şi asta“? Răspund că e deja necesar să existe o multiplicitate. Căci acelea sînt luate ca diferite, în calitate de diferite şi există deja numărul /lor/ şi multe altele. Trebuie, prin urmare, *ca cel ce gîndeşte să fie conceput mereu altul, iar gînditul, cînd e gîndit, să fie variat.* Altminteri nu va exista gîndirea de sine, ci doar o atingere, şi doar *un fel de contact inefabil şi de negîndit*, înainte de gîndire, neexistînd încă Intelect, iar cel care atinge nu gîndeşte.

---

[8] Platon, *Philebos*, 63b.

Trebuie ca cel care se gîndeşte nici să nu rămînă simplu şi asta cu atît mai mult cu cît s-ar gîndi pe sine: căci el se scindează pe sine, chiar dacă ar consimți că tăcerea este înțelegere.

Apoi /Unul/ nu va avea nevoie să se angajeze în activități multiple. Căci ce să afle dacă gîndeşte? Ceea ce el posedă există înainte de gîndire. De asemenea, cunoaşterea este o dorință şi ca o descoperire a ceea ce este căutat. Aşadar, Cel care este cu *totul diferit* rămîne la sine şi nu caută nimic în legătură cu sine, dar cel care se desfăşoară pe sine ar fi o multiplicitate.

11. Iată de ce Intelectul este multiplu atunci cînd vrea să-L gîndească pe Cel mai presus. El însuşi nu e Acela[9], ci, voind să-l intuiască ca pe ceva simplu, iese luîndu-L în sine mereu ca pe altceva devenit multiplu. Încît, el nu ca Intelect se îndreaptă spre El, *ci ca vedere care încă nu vede.* A plecat însă posedînd ceea ce ea a multiplicat. Astfel /vederea/ a dorit un altul, *avînd la sine în mod indefinit o reprezentare anume /a acestuia/, şi a plecat avîndu-l pe altul în sine, făcîndu-l pe acesta să fie multiplu.* De asemenea, /Intelectul/ are o întipărire a viziunii, altminteri nu ar fi primit-o să existe în sine.

Acest Intelect multiplu s-a născut din Unu, iar /vederea sa/ cunoscîndu-L astfel, L-a văzut pe El şi atunci a ajuns o *vedere văzătoare.* Aceasta e deja Intelect, cînd posedă /vedere/ şi ca Intelect o posedă. Înainte de acest moment era numai o *năzuință şi o vedere neîntipărită.*

Aşadar, acest Intelect L-a perceput pe Acela şi, primindu-L, a devenit Intelect; el are mereu nevoie /de Unul/ şi devine şi Intelect, şi Ființă, şi gîndire, atunci cînd gîndeşte. Înainte de acest moment nu era gîndire, neposedînd inteligibilul, nici Intelectul încă nu gîndea.

Dar ceea ce e înaintea acestora /inteligibil, Intelect, Ființă, gîndire/ e *principiul lor, nu luat ca imanent lor* – căci ceea ce e origine nu e imanent –, ci Acela de unde ele provin. *Acel ceva din care un lucru provine nu este lucrul-efect, ci e diferit de toate.* El nu este deci unul printre toate, ci este înainte de toate, de unde rezultă că este şi înainte de Intelect. De asemenea, toate lucrurile sînt cuprinse în Intelect, astfel încît şi aşa /se vede că Unul e/ înaintea Intelectului.

[9] Adopt aici lecțiunea lui Theiler. Altă lecțiune adoptată de Armstrong: „el însuşi e Acela unul..."

Iar dacă cele de după El au rangul de a fi toate lucrurile, şi aşa /se vede că El/ este înaintea tuturor lucrurilor. *Căci El nu trebuie să fie unul dintre lucrurile înaintea cărora este.* Şi nu trebuie să-l denumeşti „Intelect", nici „Binele", dacă „Binele" desemnează un lucru printre toate cele. Dar dacă /„Binele" desemnează/ *ceea ce e înaintea tuturor*, să rămînă această denumire!

Dacă, aşadar, Intelectul, fiindcă este multiplu, iar faptul de a gîndi însuşi, ca un intrus <παρεμπεσόν>, chiar dacă originează din el, îl multiplică, trebuie ca Cel care este cu desăvîrşire simplu şi primul dintre toate să fie mai presus de Intelect. Căci dacă El va gîndi, nu va fi mai presus de Intelect, ci va fi Intelect. *Dar dacă va fi Intelect, chiar şi El va fi multiplicitate.*

12. Dar ce se împotriveşte ca /El/ să fie în acest fel multiplicitate, atîta vreme cît /El/ este o singură Fiinţă? Căci multiplicitatea respectivă nu e obţinută prin compunere, ci actualizările sale sînt multiplicitatea. Dar dacă actualizările Sale nu sînt Fiinţe, ci ele se îndreaptă dinspre virtualitate înspre actualizare, /El/ nu e o multiplicitate, ci e o /multiplicitate/ nedesăvîrşită, înainte de a se actualiza prin Fiinţă. Dar dacă Fiinţa Sa e actualizare, iar actualizarea Sa e multiplicitatea, tot atît de multiplă va fi Fiinţa Sa, cît e /de multiplă/ multiplicitatea. Acceptăm acest lucru pentru Intelect, căruia i-am acordat şi gîndirea de sine, dar nu mai putem acorda aceasta Principiului tuturor.

Căci înainte de multiplu e nevoie să existe Unul din care provine multiplul.

În cazul oricărui număr, unul e primul. Dar în acest caz se spune astfel: /numerele/ care vin în continuarea /unului/ sînt o compunere. Dar în cazul celor-ce-sînt /ceva/, de ce este şi aici necesar să existe un Unu, din care să origineze multiplul?

Răspund că, altminteri, *multiplele ar fi rupte şi desprinse unele de celelalte*, fiecare provenind din altă parte şi îndreptîndu-se spre compunere la întîmplare.

Se va obiecta că actualizările purced din Intelectul unul şi simplu. Deja însă s-a postulat ceva simplu înainte de actualizări. Apoi, se va postula că actualizările, persistînd veşnic, sînt şi ipostaze. Fiind ipostaze, ele vor fi diferite de originea din care provin; însă Acela rămîne simplu, iar cel care provine din El e multiplu în sine şi dependent de Acela.

Dacă /ipostazele/ s-au constituit, dat fiind că Acela activa pornind de undeva, şi Acolo va exista multiplicitate. Dar, dacă ele sînt primele activităţi/actualizări/ [care produc] în al doilea rînd, vom face ca Acela să stea înaintea tuturor actualizărilor/activităţilor, fiind în sine, acordînd actualizările/activităţile celui de-al doilea, constituit din actualizări/activităţi. El e *ceva*, iar actualizările care provin din El sînt *altceva*, fiindcă /nu vin din/ El care se află în actualizare. În caz contrar, Intelectul nu va fi prima actualizare/activitate.

Căci nu e ca şi cînd /El/ ar fi dorit să se nască Intelectul, iar apoi a apărut Intelectul, dorinţa Sa stînd între El şi Intelectul născut. În general, El nu a dorit nimic, căci în acest caz ar fi fost nedesăvîrşit, iar dorinţa nu ar fi avut ce să dorească. Şi nici nu se întîmpla ca El să aibă o parte a lucrului /dorit/ şi să nu aibă o altă parte. Şi nici nu exista ceva spre care El să tindă. E limpede că, dacă s-a constituit ceva după El, s-a constituit pe cînd El „rămînea în firea sa"[10]. Aşadar, pentru ca să se constituie şi altceva, Acela trebuie să păstreze cu desăvîrşire la sine liniştea. Dacă nu, fie El se va mişca înainte de mişcare, fie va gîndi înainte de gîndire, fie prima sa actualizare/activitate va fi nedesăvîrşită, fiind doar un impuls. Fiind nesăvîrşit, asupra a ce anume se va purta acest impuls?

Răspund că, în mod raţional, vom considera actualizarea care se scurge, ca să spunem aşa, din El, *precum lumina din soare.* Vom considera, aşadar, că întreaga natură inteligibilă e o lumină. Iar El, şezînd pe culmea inteligibilului, domneşte peste acesta, fără să alunge de la El ceea ce se manifestă – *deoarece am admite o altă lumină înaintea luminii* – şi străluceşte etern stînd nemişcat deasupra inteligibilului.

Ceea ce vine din El nu e tăiat de El, nici nu e identic cu El, nici nu e astfel încît să nu fie Fiinţă, nici ca să fie orb, ci el vede şi se cunoaşte pe sine şi e cel dintîi care se cunoaşte pe sine. Dar, după cum El e *mai presus* de Intelect, tot astfel este şi mai presus de cunoaştere, neavînd nevoie de nimic, în consecinţă nici de cunoaştere. Ci, faptul cunoaşterii se află în natura secundă. Căci a cunoaşte este şi el *un* ceva. Or, El este *unul* fără „ceva", pentru că, dacă ar fi *unul* cu ceva, n-ar mai fi Unul-în-sine. Căci „în-sine" este înainte de „ceva".

[10] Platon, *Timaios,* 42e. Platon se referă însă la Demiurg, care e activ, spre deosebire de Unul plotinian.

13. De aceea, /Unul/ este în adevăr *inefabil*. Căci orice ai spune despre ei, îi atribui „ceva". Însă expresia „mai presus de toate şi mai presus de cel mai măreț Intelect" este, printre toate /denumirile/, singura adevărată, fără să fie numele Său, ci /afirmînd/ că nu e un nume printre celelalte, „nici nu există nume pentru El"[11], fiindcă nu i se poate acorda nici un predicat. Ci, pe cît e cu putință, încercăm astfel să ni-L semnificăm nouă înşine. Dar cînd sîntem la încurcătură, în cazul cînd El nu are percepția sa însuşi, nu are conştiința de sine şi nici nu se cunoaşte pe sine, trebuie să ne gîndim la faptul că spunînd acestea ne răsucim pe noi înşine în direcție contrară. Căci Îl facem multiplu, făcîndu-L cognoscibil şi, dîndu-I cunoaştere şi gîndire, Îl facem să aibă nevoie de gîndire. Iar dacă El ar avea gîndirea, gîndirea ar fi la El un prisos.

Căci există riscul ca în general gîndirea – atunci cînd multe lucruri converg spre acelaşi /principiu/ – să fie o conştiință a Întregului. (Aceasta, cînd cineva se gîndeşte pe sine, ceea ce este în mod suprem gîndire. Fiecare subiect gînditor însuşi este unu şi nu mai caută nimic. Iar dacă gîndirea va avea drept obiect exteriorul, ea va avea o lipsă şi nu va fi în mod suprem gîndire.) *Dar El, fiind pe deplin simplu şi autosuficient în mod autentic, nu are nevoie de nimic.* Intelectul este autosuficient în mod secundar: avînd nevoie de sine, el are nevoie să se gîndească pe sine. Şi existînd pentru Întreg o lipsă față de sine, aceasta a făcut autosuficiența, îndestulător compusă din toate cele, fiind laolaltă cu sine şi înclinîndu-se spre sine. De fapt, şi conştiința de sine <συναίσθησις> este o ştiință a ceva multiplu (după cum arată şi numele: „con-ştiință"). De asemenea, gîndirea precedînd, se trage către sine înăuntru, clar ca fiind multiplă.

Şi dacă El însuşi numai aceasta ar rosti: „sînt ceea-ce-este", o spune ca şi cînd ar fi făcut o descoperire şi o spune în mod verosimil, fiindcă ceea-ce-este /ceva/ e multiplu. Atunci, cînd s-ar îndrepta spre simplitate şi ar spune: „sînt ceea ce este", nu s-a nimerit nici pe Sine, nici /nu a nimerit/ ceea-ce-este /ceva/. Într-adevăr, El nu spune „ceea-ce-este /ceva/" ca fiind ceva unitar, cînd ar spune adevărul, ci a afirmat printr-o singură expresie o multiplicitate. Căci o multiplicitate cuprinde pe „a fi" acesta, despre care ce se spune că „este cu adevărat", nu o urmă a ceea-ce-este /ceva/, urmă care

---

[11] Platon, *Parmenide*, 142a.

nu ar putea fi numită „ceea-ce-este /ceva/", după cum e cazul imaginii în raport cu modelul ei.

Ei bine, fiecare dintre acestea – /Intelectul, Unul/ – nu va fi gîndit? Răspund că dacă vrei să-L concepi „neasociat şi pur"[12], nu vei gîndi /Unul/. Iar însuşi „a fi /ceva/" în sine reprezintă o multiplicitate: *chiar dacă îi atribui un alt predicat /decît „a fi"/, el îl posedă pe „a fi /ceva/"*. Or, dacă aşa stau lucrurile şi dacă există *ceva* care e cel mai simplu dintre toate, Acesta nu va avea gîndirea de Sine. Căci dacă o va avea, o va avea prin faptul de a fi multiplu. Prin urmare, *El nici nu se gîndeşte pe Sine, nici nu este gîndire de Sine.*

14. Aşadar, în ce fel vorbim noi despre El? Răspund că *rostim ceva despre El, dar nu pe El îl rostim* şi nu posedăm nici cunoaştere, nici gîndire despre El.[13]

Dar în ce mod rostim ceva despre El, dacă nu Îl posedăm /prin cunoaştere/? Răspund că, dacă nu-L posedăm prin cunoaştere, nu sîntem totuşi complet lipsiţi de a-L avea. Îl posedăm în sensul că *ne rostim despre El, dar nu-L rostim pe El.* Noi afirmăm ceea ce El *nu este*, dar *ceea ce este* nu afirmăm. Încît facem afirmaţii despre El pornind de la realităţile ulterioare.

Dar nu sîntem opriţi să-L posedăm, chiar dacă nu Îl rostim. Ci, precum cei care sînt posedaţi de entuziasmul divin ar putea şti doar atîta, că au în ei înşişi ceva mai mare /decît ei/, chiar dacă nu ştiu ce anume, avînd ei totuşi o anume percepţie a celui care i-a mişcat, pornind de la acele efecte de care au fost puşi în mişcare şi grăiesc, efecte care sînt diferite de cel care i-a mişcat, tot la fel şi noi avem şansa să ne ţinem lîngă Acela, atunci cînd posedăm un Intelect pur. Ne folosim /de el/, fiindcă acesta este Intelectul interior, care dă Fiinţă şi tot restul, cîte aparţin acestui rang: El /Unul/ însă este astfel încît nu e toate acestea, ci e superior acestuia pe care îl numim „ceea-ce-este /ceva/"; El e mai mare, mai presus decît ceva afirmat /despre El/, fiindcă El e superior raţiunii, Intelectului şi senzaţiei, *dăruindu-le pe acestea, fără a fi El însuşi acestea.*

15. Dar în ce fel le dăruie? Fie pentru că le posedă, fie pentru că nu le posedă. *Dar cum de a dăruit El ceea ce nu posedă?* Pe de altă

[12] Platon, *Philebos*, 63b.

[13] *Cf. Parmenide*, 142a, text de referinţă pentru doctrina plotiniană a Unului.

parte, dacă le posedă, El nu mai este simplu. Dar, dacă nu le posedă, cum provine din El multiplicitatea? Căci s-ar accepta probabil ca ceva simplu să provină din El – deşi şi aici s-ar putea cerceta în ce fel provine el din ceea ce e cu desăvîrşire Unul. Totuşi se poate vorbi la modul în care dintr-o lumină provine haloul său luminos – *dar în ce fel multiplul /provine din Unu/?*

Răspund că *din Acela nu urmează să provină ceva identic cu El!* Iar dacă nu /va proveni ceva identic/, /nu va proveni/ nici ceva mai bun. Căci ce ar putea fi mai bun decît Unul sau cu totul mai presus /decît Unul/? Aşadar, e inferior /Unului/. Este ceva care e mai lipsit /de unitate/. Dar ce anume e mai lipsit /de unitate/ decît Unul? Este non-unul. E, deci, multiplul, care tinde totuşi spre Unul: *unul-multiplul,* deci.[14]

Căci orice non-unu e păstrat prin Unu şi este *ceea ce este* prin Acesta. Într-adevăr, nedevenind unu, chiar dacă ar fi alcătuit din multe părți, nu l-ai putea încă socoti că „este". Chiar dacă ai putea spune despre fiecare lucru *ceea ce este, afirmi şi că fiecare dintre lucruri există şi că este identic /cu el însuşi/* <τὸ αὐτό> *prin Unu.*[15] De asemenea, El care nu are multiplul în sine nu e unu prin participare la Unu, ci este *Unul însuşi*; El nu e un predicat pentru altceva, ci, fiindcă există El de la care /iau unitatea/ şi restul lucrurilor, /există şi celelalte în mod diferit/, deoarece unele sînt mai aproape /de El/, altele deoarece sînt mai departe.

Ceea ce vine /imediat/ după El lămureşte că vine după El, deoarece multiplicitatea sa e pretutindeni unitate. Căci, deşi e multiplicitate, ea se află în identitate şi nu ai putea discerne /diferențele/, fiindcă «totul stă laolaltă»[16]. Într-adevăr, fiecare din părțile sale (ale Intelectului), cît timp are parte de viață, este *unu-multiplu.* Căci el nu se poate arăta pe sine ca fiind *Unu-toate.* Dar Acela, El însuşi, e *Unul-toate,* fiindcă e marele Principiu.

Într-adevăr, *Principiul este un Unu autentic şi un Unu adevărat.* Dar ceea ce urmează Principiului, cînd Unul apasă cumva /asupra-i/, este *toate lucrurile,* participă la Unu şi oricare parte a sa este, din

[14] *Parmenide,* 144e, interpretat de Plotin ca cea de-a doua ipostază – Intelectul.

[15] Adopt lecțiunea lui Theiler urmată de Kremer. V. Plotin, *Seele – Geist – Eines,* Meiner, Hamburg, 1990.

[16] Formulă a lui Anaxagoras, DK, B1.

nou, toate şi unul. Care anume „toate lucrurile"? E vorba despre cele al căror principiu este Acela.

Dar în ce fel este Acela principiul tuturor? Oare, fiindcă le păstrează pe ele, făcîndu-le *să fie* pe fiecare dintre ele? Sau fiindcă El le-a şi constituit? În ce fel, deci? Răspund că /asta e aşa/, deoarece El le poseda mai înainte. S-a spus că multiplicitatea există în acest fel. *Or, El avea în acest sens lucrurile ca fiind indiscernabile*. Însă cele aflate în *cel de-al doilea* /în Intelect/ sînt discernabile prin concept, căci ele sînt deja actualizare. *Dar /El/ este puterea* (posibilitatea) */de creație/ a tuturor lucrurilor* <δύναμις πάντων>.

Dar care este chipul acestei puteri? Ea nu e aşa cum se spune despre Materie că e *în virtualitate* <δυνάμει>, fiindcă primeşte. Căci Materia e pasivă. Or, în acest fel <οὕτως>[17] ea se comportă în mod opus creației.[18]

Aşadar, în ce fel creează /El/ ceea ce nu are? Nu la întîmplare, nici chibzuind la ce va face; şi totuşi va face. S-a spus deci că, dacă ceva provine din Unu, acel ceva trebuie să fie altceva decît El. Dar, dacă este altceva, nu e unu. Căci astfel era Acela. Or, dacă nu e unu, ci doi, e necesar deja să fie şi multiplu. Căci deja este diferit, şi identic, şi calificat, şi celelalte. Că deci e non-unu ceea ce aparține Aceluia, s-a arătat. Dar că e multiplicitate şi anume multiplicitate în felul în care poate să fie văzută în acela care vine după El, merită de examinat ca pe o dificultate. Şi trebuie încă examinată necesitatea existenței celui de după El.

16. S-a spus în altă parte că trebuie să existe ceva după Primul, şi, în general, că /El/ este o *putere* şi *o putere de neînchipuit*. S-a afirmat aceasta fiindcă trebuie crezut, pornind de la toate celelalte realități, că nu există nimic, nici măcar dintre cele de pe urmă, care să nu aibă puterea de a genera.

Acum însă trebuie spuse şi următoarele: de vreme ce în lucrurile generate nu există deplasare /generare/ înspre sus, ci înspre jos şi înspre multiplicitate, rezultă că *Principiul tuturor este mai simplu decît lucrurile însele*. Universul care a creat universul sensibil nu ar putea fi el însuşi univers sensibil, ci e Intelect şi univers

[17] Adopt lecțiunea lui Kremer, *op. cit.*

[18] Vezi tratatul *51*, I.8, pp. 357.

inteligibil. Iar Cel de dinaintea acestuia, care l-a generat, nu e nici Intelect, nici univers inteligibil, ci e mai simplu decît Intelectul şi mai simplu decît universul inteligibil. Căci multiplul nu provine din multiplu, ci acest multiplu provine din non-multiplu. *Într-adevăr, dacă şi El ar fi multiplu, nu ar fi Principiu, ci ar exista altceva înaintea sa.* Trebuie, prin urmare, ca /Principiul/ să constea într-o unitate autentică, în afara oricărei multiplicităţi şi a unei simplităţi relative, dacă El e cu adevărat simplu.

Dar în ce fel ceea ce se naşte din El e o raţiune multiplă şi totală, în vreme ce El, evident, nu era raţiune? Dar dacă El nu era astfel, cum de nu provine raţiunea din raţiune? Şi cum de provine cel „de forma binelui" din Bine? Ce anume posedă pentru ca să fie numit „de forma binelui"? Oare posedă constanţa şi neschimbarea? Şi ce reprezintă acestea în raport cu Binele? Într-adevăr, căutăm neschimbarea lucrurilor bune! Sau căutăm mai înainte pe Acela de care nu va trebui să ne îndepărtăm, fiindcă el e bun. Iar dacă nu, e mai bine să ne îndepărtăm. Aşadar, oare /căutăm/ viaţa neschimbată, rămînînd la acelaşi lucru de bunăvoie?

Dar dacă viaţa este plăcută /Intelectului/, acesta nu mai caută /altceva/. Se pare că din aceeaşi pricină şi neschimbatul e /plăcut/, fiindcă se mulţumeşte cu prezentul. Or, toate lucrurile /inteligibile/ fiind prezente, este plăcut pentru /Intelect/ să trăiască şi pe deasupra ele sînt prezente nu ca altele decît el însuşi. Iar dacă el are întreaga viaţă – o viaţă strălucitoare şi desăvîrşită – dacă există în el întregul Suflet şi întregul Intelect, nimic la el nu va sta departe de viaţă sau de Intelect. Este deci autosuficient cu sine şi nu caută nimic.

Iar dacă nu caută nimic, poartă în sine ceea ce ar fi căutat, dacă nu ar fi fost de faţă. În consecinţă, poartă în sine binele sau ceva asemănător pe care îl numim viaţă şi Intelect, sau altceva care revine acestora. *Dar dacă acesta este Binele, nu ar mai exista nimic mai presus de acestea.* Dar, dacă există Acela, e limpede că viaţa /Intelectului/ se îndreaptă spre Acela, e ancorată de Acela şi îşi are existenţa de la Acela. Căci Acela este Principiul Intelectului.

Trebuie, prin urmare, ca Acela să fie superior vieţii şi Intelectului. În felul acesta /Intelectul/ va întoarce spre El şi viaţa pe care o poartă în sine – o imitaţie a ceea ce e în Acela, în măsura în care acesta /Intelectul/ trăieşte; şi va întoarce şi Intelectul din el – o imitaţie a ceea ce e în Acela, orice ar putea fi această /imitaţie/.

17. Ce este, prin urmare, superior vieții celei mai chibzuite, fără prihană şi greşeală, superior Intelectului care le posedă pe toate – superior vieții întregi şi Intelectului întreg? Dacă rostim „Cel care le-a creat pe ele“, /vom întreba/ în ce fel le-a creat! Şi fără să apară ceva mai bun /decît ele/, raționamentul nu va sui spre altceva, ci se va opri în loc aici /la Intelect/. Or, trebuie să suie din pricina multor altor motive, dar şi pentru că autosuficiența Intelectului provine din toate părțile din care el este alcătuit. Rezultă că fiecare parte este lipsită /de autosuficiență/.

Şi deoarece fiecare /parte/ participă la Unul în sine, ea nu e Unul în sine. Dar ce este Acela la care participă /Intelectul/, care face şi ca Intelectul să existe, şi ca toate /inteligibilele/ să existe simultan /cu el/? Dar dacă El el face ca fiecare să existe şi dacă prin prezența Unului /face/ ca multiplicitatea /Intelectului/ şi Intelectul însuşi să fie autosuficiente, e limpede că, *deoarece e creatorul Ființei şi al autosuficienței, El nu e Ființă, ci e mai presus de aceasta şi mai presus de autosuficiență.*

Prin urmare, după ce am rostit toate acestea e destul şi e momentul să ne îndepărtăm? Sau încă natura Sufletului e în durerile facerii, ba chiar mai mult! Pesemne, ea trebuie deja să nască, după ce s-a năpustit spre El, fiind pătrunsă de dureri. Aşadar, trebuie din nou descîntată: să vedem dacă am putea afla de undeva vreun descîntec pentru durere. Ar putea apărea unul poate, chiar şi din cele spuse deja, dacă cineva ar descînta-o /cu ele/ de mai multe ori!

Dar care e acest alt descîntec, de parcă ar fi unul nou? Căci deşi /Sufletul/ străbate toate adevărurile, totuşi el fuge de cele la care sîntem părtaşi, dacă am vrea să le exprimăm şi să le raționalizăm discursiv, deoarece gîndirea discursivă, pentru ca să exprime ceva, trebuie să adauge mereu un alt termen /la cel anterior/. Astfel ea este, într-adevăr, şi un *parcurs* <διέξοδος>. Dar în cazul Celui cu totul simplu, ce fel de parcurs există?

E suficient, însă, dacă te atingi de El în mod intelectual; atingîndu-te, atunci cînd te atingi, nici nu poți rosti ceva, nici nu ai răgazul s-o faci, ci abia mai tîrziu poți reflecta la El. Trebuie să fii încredințat că L-ai văzut, atunci cînd Sufletul a zărit pe neaşteptate lumină.[19] Aceasta e de la El şi e El. Şi trebuie considerat

[19] *Cf. Scrisoarea a VII-a*, 341c. Acolo era însă vorba despre iluminarea dată de cunoaştere.

că El a fost prezent în acel moment, după cum vreun zeu, cînd îl cheamă cineva, intră în casă şi luminează. Altminteri, neintrînd, n-ar lumina. La fel şi Sufletul e neluminat şi fără acel Zeu. Dar cînd e luminat Îl posedă pe Cel pe care îl caută şi acesta este țelul autentic al Sufletului – să intre în atingere cu acea lumină *şi să o vadă pe ea prin ea însăşi*, nu printr-o altă lumină, ci prin aceea chiar prin care şi vede. Într-adevăr, e chiar lumina de care a fost iluminat, aceea prin care trebuie să privească, fiindcă nici soarele /nu-l priveşti/ printr-o altă lumină /decît a soarelui/![20]

Cum s-ar putea întîmpla aşa ceva? *Înlătură-le pe toate!* <ἄφελε πάντα.>

[20] *Cf. 1,* I.6.

DESPRE IUBIRE

50, III.5

Tema

Tratatul face o lectură alegorică a mitului naşterii lui Eros din *Banchetul* lui Platon, asimilînd pe Afrodita cu Sufletul, pe Poros cu Intelectul şi pe Penia cu Materia.

Subiectul

Natura lui Eros: zeu, daimon sau afect al Sufletului. Afrodita cerească este Sufletul intelectual; Afrodita comună este Sufletul cosmic. Răzbătătorul (Poros) este realitatea inteligibilă, Sărăcia (Penia) este Materia, care este indigență totală.

1. Oare iubirea este un zeu anume sau un daimon sau un afect al Sufletului?[1] Sau, pe de o parte, ea e un zeu ori daimon, pe de altă parte e şi un afect? Şi în ce fel sînt fiecare dintre acestea? E potrivit ca cei ce investighează concepţiile celorlalţi oameni să cerceteze în privinţa iubirii, care concepţii au apărut în filozofie despre aceste subiecte şi mai ales ceea ce consideră divinul Platon, care a scris despre iubire multe lucruri în numeroase locuri din opera sa. Or, Platon a spus că /iubirea/ nu este numai un afect care apare în Suflete, *ci este şi un daimon* şi a descris naşterea acestuia, în ce fel şi de unde îşi are originea.[2]

Nimeni, desigur, nu ignoră în legătură cu afectul pentru care socotim răspunzătoare iubirea, că apare în Sufletele care năzuiesc să întîlnească un anume frumos; există o năzuinţă care vine de la oameni cumpătaţi, familiarizaţi cu Frumosul însuşi, dar există şi una care vrea să se săvîrşească într-o facere de ceva urît. Se cuvine deci cercetat în continuare cu ajutorul filozofiei de unde îşi are originea fiecare dintre cele două iubiri.

Dacă cineva ar stabili drept origine /a iubirii/ năzuinţa, preexistentă din Suflete, pentru frumuseţe, o recunoaştere, o înrudire şi o înţelegere iraţională a familiarităţii /Sufletului cu frumuseţea/, ar avea de-a face, cred, cu cauza reală. *Căci urîtul este opus şi naturii, şi zeului*. Într-adevăr, natura creează privind spre frumos şi priveşte spre ceea ce e definit, care se află „în rubrica <συστοιχία> binelui".[3] Indefinitul e urît şi aparţine celeilalte rubrici. Pentru natură generaţia e de Acolo, din bine şi desigur din frumos. Admiri un lucru şi eşti înrudit cu el; eşti atunci familiar şi cu imaginile lui.

---

[1] Tema din *Banchetul* lui Platon.

[2] *Banchetul* şi *Phaidros* sînt special vizate.

[3] Aristotel, *Metafizica*, I, 5, 986a, dar şi *Etica nicomahică*, A, 6, 1096b.

Iar dacă cineva ar elimina această cauză /a iubirii/ nu va mai putea să spună în ce fel se naşte afectul şi din ce cauze nici cînd e vorba despre cei care iubesc pentru împreunare. Căci şi aceştia vor „să dea naştere în frumos“[4]. Într-adevăr, e absurd ca, voind natura să creeze lucruri frumoase, ea să vrea să zămislească în urît. Însă celor care sînt urniţi numai de zămislirea în acest fel le ajunge să posede frumosul de acest fel, cel care e prezent în imagini şi trupuri, dat fiind că lor nu le e prezent modelul, care îi determină pe ei să iubească chiar şi acest /frumos trupesc/. Pentru cei care se îndepărtează de acest frumos, acesta /de Aici/ e de ajuns ca imagine în vederea reamintirii acelui frumos /de Acolo/, dar pentru cei care, din pricina ignorării afectului, nu-şi reamintesc de acela /de Acolo/, acesta li se înfăţişează ca adevăr.

Şi familiaritatea faţă de frumosul de Aici e fără păcat pentru cei cumpătaţi, dar alunecarea spre împreunare e un păcat. Pentru oricine există o pură iubire a frumosului, frumuseţea singură e îndestulătoare, fie că-şi reamintesc, fie că nu /de frumosul de Acolo/, dar cînd se amestecă şi o altă dorinţă, aceea de „a fi nemuritor pe cît posibil unui muritor“[5], el caută frumosul în nemuritor şi etern şi, umblînd conform naturii, el însămînţează şi „dă naştere în frumos“, însămînţînd pentru eternitate şi „în frumos“ datorită înrudirii cu frumosul.

Căci şi eternitatea este înrudită cu frumosul; natura eternă este în mod primordial în aşa fel /frumoasă/ şi cele ce provin din ea sînt cu toate în acest fel. Cel care nu vrea să zămislească e în mai mare măsură autosuficient în privinţa frumosului, în vreme ce acela care năzuieşte să creeze, vrea să creeze frumosul din pricina lipsei şi nu e autosuficient. Şi în acest caz, va face astfel, crede el, dacă va zămisli întru frumos.

Dar cei care vor să zămislească întru nelegiuire şi împotriva naturii, după ce au început călătoria conform naturii, devin ezitanţi, alunecă, ca să spunem aşa, de pe această cale şi zac la pămînt, fără să cunoască nici iubirea /de frumos/ de dragul căruia ea i-a mînat, nici năzuinţa zămislirii, nici folosul imaginii frumuseţii, nici ce este frumuseţea însăşi. Însă cei care iubesc corpurile frumoase chiar

---

[4] Platon, *Banchetul*, 206d.

[5] *Ibidem*, 206e.

şi fără scopul împreunării, le iubesc fiindcă sînt frumoase. Unii, cînd iubesc, cu iubirea numită „mixtă", femei, /o fac/ pentru ca /să aibă/ şi eternitatea, iar cînd iubesc bărbați, greşesc. Cei mai buni sînt cumpătați în ambele aceste iubiri, doar că unii /dintre aceştia/ venerează frumosul de Aici, fiindu-le îndeajuns, în timp ce ceilalți îl venerează pe cel de Acolo, aceia care *şi-au reamintit* /de el/. Ei nu-l dispreţuiesc însă nici pe acesta, considerîndu-l drept un efect al aceluia şi o jucărie. Aceştia, prin urmare, au de-a face cu frumosul fără urît, ceilalți cad în urît chiar din cauza frumosului. Căci năzuința pentru frumos conduce adesea la abaterea spre rău. Acestea sînt afectările Sufletului.

2. Trebuie în cel mai înalt grad să filozofăm despre /iubire/ pe care nu numai că ceilalți oameni o consideră un zeu, dar şi „teologii" şi Platon vorbesc în multe locuri despre Eros, fiul Afroditei. Platon spune că sarcina lui /Eros/ e să fie „supraveghetorul băieților frumoşi"[6] şi să stîrnească Sufletele către frumusețea de Acolo, sau că pornirea deja existentă /Aici/ o amplifică în vederea celei de Acolo.

Şi trebuie să acceptăm şi cele spuse în *Banchetul* unde /Platon/ afirmă că Eros nu [este fiul Afroditei, ci că], de ziua de naştere a Afroditei, a fost conceput de Sărăcie <Πενία> şi de Răzbătător <Πόρος>.[7] Se pare însă că discuția ne va cere să spunem ceva şi despre Afrodita, fie că se spune că Eros s-a născut din ea, fie – împreună cu ea.

Mai întîi, cine este Afrodita? Apoi, în ce fel /Eros s-a născut/ fie din ea, fie împreună cu ea? Şi naşterea aceluiaşi Eros din ea şi, simultan, laolaltă cu ea în ce fel este?

Afirmăm că Afrodita este dublă: Urania este /nepoata/ lui Uranos (Cerul), în vreme ce cealaltă /Afrodită/ este fiica lui Zeus şi a Dionei, cea care are de-a face cu supravegherea căsătoriilor de Aici. Urania e fără mamă şi mai presus de căsătorii, fiindcă nu există căsătorii în Cer.[8] Este necesar ca Afrodita numită Urania, fiica lui

---

[6] *Phaidros*, 265c.

[7] Platon, *Banchetul*, 203 b-e. Folosesc pentru traducerea lui Poros şi a Peniei soluția lui Petru Creția din Platon, *Banchetul* (traducere, introducere şi note de Petru Creția), Humanitas, Bucureşti, 1995.

[8] *Banchetul*, 180d-e. *Cf.* Xenofon, *Banchetul*, VIII, 9-10.

Cronos care e Intelectul de Acolo, să reprezinte Sufletul cel mai divin. Ea a rămas sus pură, provenită nemijlocit dintr-un /tată/ pur. Ea nici nu vrea, nici nu poate să coboare la cele de Aici, nu-i născută să se conformeze lucrurilor inferioare, fiind separată, o ipostază şi o Fiinţă fără participare la Materie. Din acest motiv, /teologii/ au indicat-o simbolic prin acest atribut, „a fi fără mamă" – ea ar putea fi pe drept numită şi „zeiţă" şi nu „daimon", fiind neamestecată şi rămînînd, pură, la sine. Căci ceea ce, nemijlocit, s-a născut din Intelect este şi el pur, dat fiind că are putere în sine prin ceea ce îi este aproape; or, există la Suflet şi dorinţa, şi situarea îndreptate spre cel care a generat-o, fiindu-i îndeajuns să se ţină sus. De aici rezultă că Sufletul nu se poate desprinde de Intelect, fiind atîrnat de el, *cu mult mai mult decît soarele ar poseda atîrnată de el lumina care îi face haloul luminos împrejur.*

Ea (Afrodita, natura Sufletului), urmîndu-l pe Cronos, sau, dacă vrei, pe părintele lui Cronos, Uranos, se îndreaptă spre el şi îi ajunge aproape; iubindu-l, l-a generat pe Eros; împreună cu acesta priveşte spre /Intelect/. Acţiunea sa a produs o ipostază şi o Fiinţă. Ambii privesc într-Acolo, şi născătoarea, şi frumosul Eros care s-a născut – ipostază îndreptată etern spre celălalt frumos, avînd în acesta fiinţarea; el este precum, la mijloc între cel care doreşte şi cel dorit, *ochiul* celui care doreşte oferă celui îndrăgostit să-l vadă, cu el, pe cel dorit. El, ochiul, însă fuge în faţă şi, înainte ca să încredinţeze îndrăgostitului puterea de a vedea printr-un organ, se umple de viziune; iată-l prezent mai înainte, însă nu vede la fel, deoarece îşi bizuie vederea pe îndrăgostit, dar se bucură de vederea frumosului ce trece în goană pe lîngă el.

3. Se cuvine să credem că /ea, Afrodita/ e o ipostază şi o Fiinţă din Fiinţă, inferioară, desigur, celei care a creat-o, totuşi o Fiinţă. Căci Sufletul acela /superior/ era Fiinţă născută din actualizarea de dinaintea ei şi din Fiinţa celor-ce-sînt /ceva/; ea privea către acela, care e prima Fiinţă, şi cu intensitate privea.

Şi primul lucru era acea privire a ei şi ea privea /la el/ ca spre binele ei şi se bucura privindu-l. Iar privirea era astfel, încît cel care priveşte să nu facă viziunea sa să fie marginală, astfel încît ca printr-o aşa-zicînd plăcere, încordare faţă de el şi intensitate a privirii, să genereze ceva demn de ea şi de ceea ce-i văzut. Pesemne

Eros s-a născut ca un ochi umplut din ceea ce activează intens împrejurul obiectului văzut şi din ceea ce, ca să zicem aşa, se revarsă din obiectul văzut – precum o viziune însoţită imaginea sa; şi numele său mai curînd de aici sosindu-i, fiindcă posedă ipostaza din viziune <ἐξ ὁράσεως>. Iar afectul şi-ar avea denumirea de la acesta (Eros), dacă Fiinţa stă înainte de non-Fiinţă; afectul se numeşte „a iubi" şi /spunem că/ iubirea pentru cineva îl stăpîneşte pe om, dar în mod absolut /afectul/ nu ar trebui numit astfel („eros").

Aceasta ar fi iubirea Sufletului de sus, care el însuşi priveşte în sus, ca un însoţitor al acesteia, născut din ea şi de la ea, îndestulat de vederea zeilor. Afirmînd că acel Suflet e separat, acela care în mod primordial străluceşte pe cer, vom considera separată şi această iubire. (Chiar dacă am declarat Sufletul în cea mai mare măsură ceresc, de fapt, deşi spunem că şi ceea ce e cel mai bun din noi e „în noi", totuşi considerăm că acesta e separat.) Să fie deci numai Acolo /iubirea superioară/, al cărei Suflet e pur.

Dat fiind că trebuia să existe şi Sufletul acestui Univers, s-a constituit împreună cu acest Suflet şi celălalt Eros, ochi şi el al acestui Suflet de Aici, şi el născut din năzuinţă. Această Afrodită, aparţinînd Universului, fiind nu numai Suflet, nici Suflet în sens absolut, l-a zămislit şi pe Eros, cel din acest Univers, care şi el se îngrijeşte de căsătorii. Şi în măsura în care se atinge şi el de năzuinţa de sus, acest Eros stîrneşte Sufletele tinerilor şi întoarce înspre sus Sufletul căruia i s-a alăturat, în măsura în care acestuia îi revine prin fire să ajungă la reamintirea celor de Acolo. Căci orice Suflet tinde spre bine, chiar şi cel amestecat şi care ajunge în posesia unui /corp/. *Fiindcă şi acest /Suflet/ este în continuitatea celui /superior/ şi provine din el.*

4. Dar oare fiecare Suflet are o astfel de iubire existentă în Fiinţă şi în ipostază? Sau din ce cauză Sufletul total şi Sufletul Universului vor avea o iubire constituită ca ipostază (ca realitate autentică), iar Sufletul fiecăruia dintre noi – nu, şi nici cel aflat în toate vieţuitoarele? Şi oare această iubire este *daimonul* despre care se spune că urmează pe fiecare, iubirea fiecăruia însuşi? Acest daimon ar fi producătorul dorinţelor naturale, fiecare Suflet năzuind potrivit cu o iubire corespunzătoare fiecăruia, în raport cu natura sa şi generînd iubirea după rang şi în raport cu Fiinţa sa.

Să aibă deci Sufletul total o /iubire/ totală, iar cele particulare să aibă – fiecare – iubirea proprie. Raportul în care se află fiecare Suflet cu Sufletul total – el nefiind desprins, ci cuprins de acesta, *încît toate Sufletele sînt unul singur*[9] – este raportul fiecărei iubiri cu iubirea universală. Iubirea parțială se însoțeşte cu Sufletul parțial, iar cu Sufletul total se însoțeşte acea iubire imensă; şi iubirea din Univers se însoțeşte cu Universul său, pretutindeni în el. Şi iarăşi numeroasele iubiri parțiale devin şi sînt o unică iubire care se înfățişează pretutindeni în Univers, acolo unde ea doreşte, luînd chip şi înfățişîndu-se în părțile sale, dacă ar voi.

Trebuie considerat că există şi numeroase Afrodite în Univers, fiind ele daimoni asociați cu Eros, derivate dintr-o anume Afrodită totală; multiple şi parțiale, ele depind de /Afrodita/ universală, în asociere cu propriile iubiri, în caz că Sufletul e mama iubirii, Afrodita e Sufletul, iar iubirea e activitatea Sufletului care năzuieşte la bine. Această iubire, mînînd fiecare Suflet spre natura Binelui, ar fi, în cazul /Sufletului/ de sus, *un zeu*, care întotdeauna leagă Sufletul de Acela /de Bine/, dar /iubirea/ Sufletului amestecat ar fi *un daimon.*

5. Dar care este natura unui daimon şi în general natura daimonilor, despre care se vorbeşte în *Banchetul* – a celorlalți, cît şi cea a lui Eros însuşi – anume că s-a născut din Sărăcie şi Răzbătător, fiul lui Metis, la aniversarea Afroditei?

A presupune că Platon susține că acest Eros e Universul, şi nu că e Erosul generat din Univers în Univers, duce la multe contradicții cu doctrina /platonică/.[10] Într-adevăr, Universul este considerat a fi un „zeu fericit" şi „autosuficient"[11], în timp ce Eros e socotit de filozof a nu fi nici zeu, nici autosuficient, ci a fi mereu în nevoie.

Apoi, dacă Universul e alcătuit din Suflet şi corp şi dacă Sufletul Universului e pentru el Afrodita, e necesar ca Afrodita să fie partea principală a lui Eros. Sau, dacă Sufletul Universului e Universul, după cum şi Sufletul omului este omul, Eros trebuie să fie Afrodita.

---

[9] *27*, IV.3, 8; *8*, IV.9; *22*, VI.4, 14.

[10] O teorie care se regăseşte la Cornutus, filozof stoic din sec. I d.Cr., născut la Leptis (Africa), în *Theologiae Graecae Compendium*, 25, dar şi la Plutarh, *De Iside et Osiride*, 57, 374d-e.

[11] Platon, *Timaios*, 34b.

Apoi, din ce cauză, fiind acesta un daimon, el va fi Universul, în vreme ce ceilalți daimoni – e limpede că provin din aceeaşi Ființă – nu vor fi şi ei /universuri/? Iar Universul va fi o combinație – asta chiar – de daimoni! Şi cum de cel considerat „supraveghetorul băieților frumoşi“ nu ar fi Universul? Şi cum s-ar potrivi /cu Universul/ faptul că el (Eros) e „fără aşternut“, „desculț“ şi „fără acoperiş“[12], dacă nu în mod sordid şi fără acord?

6. Însă ce trebuie spus despre Eros şi numita naştere a sa? E limpede că trebuie aflat cine e Sărăcia şi cine e Răzbătătorul şi în ce fel s-au potrivit ei să-i fie părinți. E limpede şi că e necesar ca ei să se potrivească şi cu ceilalți daimoni, dacă e obligatoriu să existe o natură şi o Ființă unică a daimonilor ca daimoni, în cazul în care ei nu au numai un nume comun.

Să înțelegem, aşadar, *prin ce anume îi deosebim pe zei de daimoni.* Chiar dacă adesea spunem că şi daimonii sînt zei, totuşi cînd afirmăm că genul unora e diferit de al celorlalți, spunem şi gîndim că genul zeilor e neafectabil, în vreme ce adăugăm daimonilor afecte, spunem că ei sînt eterni, situați în continuitatea zeilor, dar întorşi către noi deja, *aflați între zei şi neamul nostru.*

Oare din ce motiv daimonii nu au rămas neafectați? Din ce motiv au coborît prin natură spre mai rău?

Şi următorul lucru trebuie cercetat: oare în domeniul inteligibil nu există nici măcar un daimon şi numai în acest Univers /vizibil/ există daimoni, iar zeul este mărginit la domeniul inteligibil? Sau „există şi aici zei“[13], iar Universul este un „al treilea zeu“[14], după cum se obişnuieşte să se spună, şi că /astrele/ pînă la lună sînt, fiecare, un zeu? E mai bine de spus că nu există nici un daimon în domeniul inteligibil, ci, chiar dacă există un „daimon în sine“, şi acesta e zeu; pe de altă parte, în domeniul vizibil spunem că cei pînă la lună sînt zei vizibili, zei secunzi sosind după aceia inteligibili şi conform cu ei, depinzînd de aceia, precum haloul luminos din jurul fiecărui astru.

Dar ce spunem că sînt daimonii? Oare sînt urma rămasă de la fiecare Suflet, atunci cînd Sufletul ajunge în Univers? Din ce

---

[12] Platon, *Banchetul*, 203d.
[13] Heraclit, DK, A9.
[14] Numenios din Apameea, fr. 21 Des Places.

pricină /urma/ Sufletului ajuns din Univers? Fiindcă Sufletul pur generează un zeu, şi am numit zeu iubirea acestui Suflet.

Mai întîi, de ce nu sînt toţi daimonii iubiri? Apoi de ce nu sînt şi aceştia purificaţi de materie? Răspund că sînt iubiri cei care sînt generaţi /de Suflet/, cînd Sufletul năzuieşte la bine şi frumos şi toate Sufletele care se află în această lume îl generează pe acest daimon /Eros/. Ceilalţi daimoni, deşi şi ei provin din Sufletul universal, fiind generaţi însă de alte puteri, completează /Universul/ şi guvernează fiecare lucru laolaltă cu Universul, potrivit cu folosul Întregului. Căci Sufletul universal trebuia să fie suficient pentru Univers, atunci cînd a generat puteri de daimoni şi /puteri/ utile Întregului propriu.

Dar în ce mod şi la care anume materie participă (daimonii)? Nu la materia corporală, altminteri /daimonii/ vor fi vieţuitoare senzoriale. Şi chiar dacă ei îşi adaugă corpuri aeriene sau de foc, totuşi trebuie ca, mai înainte, natura lor să fie diferită, pentru ca să aibă parte de corp. Căci ceva cu totul pur nu se amestecă nemediat cu corpul. Totuşi mulţi cred că Fiinţa daimonului, în măsura în care e daimon, e unită cu un anume corp, fie de aer, fie de foc.

Dar din ce cauză unele Fiinţe /de daimoni/ se amestecă cu un corp, altele – nu, dacă nu ar exista o cauză pentru Fiinţa care se amestecă? Care e cauza? Trebuie presupusă materia inteligibilă, pentru ca ceea ce are parte de acea /materie/ să sosească şi la Materia de Aici, aceea a corpurilor, prin ea însăşi.[15]

7. De aceea, amintind de naşterea lui Eros, Platon spune că /Răzbătătorul/ „s-a îmbătat cu nectar, deoarece vinul încă nu exista“[16], dat fiind că Eros s-a născut înaintea lumii senzoriale. Iar Sărăcia participa la natura inteligibilului, dar nu la o imagine inteligibilă şi nici care să se înfăţişeze din inteligibil; ci, ajungînd de Acolo şi împreunîndu-se cu el, astfel că din Formă şi nelimitare Sărăcia a născut ipostaza lui Eros. Or Sufletul avea nelimitarea înainte de a întîlni binele, însă presimţea un bine, conform unei reprezentări indeterminate şi indefinite. Ajungînd deci o raţiune formatoare în non-raţiune, o năzuinţă indeterminată şi o ipostază obscură,

[15] Armstrong (III, p. 189, nota 2) remarcă unicitatea în opera lui Plotin a acestei participări la materia inteligibilă a daimonilor.

[16] Platon, *Banchetul*, 203b.

l-a creat pe cel născut /pe Eros/ nici desăvîrşit, nici suficient, ci cu lipsuri, dat fiind că se născuse dintr-o năzuință indeterminată şi o rațiune suficientă.

Şi această rațiune /Eros/ nu e pură, dat fiind că are în sine năzuința indeterminată, irațională şi nelimitată. Şi nu poate să se împlinească, cît timp ar avea în sine natura indeterminatului. /Eros/ atîrnă de Suflet, dat fiind că s-a născut din acesta ca dintr-un principiu; dar este un amestec din rațiune care nu persistă continuu în el, unită cu indeterminarea, fără ca rațiunea însăşi să fie amestecată cu indeterminarea, ci /e amestecată/ cu indeterminarea acea /rațiune formatoare/ ce derivă din rațiune.

Iar iubirea este ca o „înțepătură dureroasă"[17], fără belşug de resurse prin natura ei. De aceea, chiar dacă are noroc, e iarăşi fără resurse. Căci nu se poate sătura, deoarece amestecul nu posedă această capacitate. Într-adevăr, se satură cu adevărat numai ceea ce e sătul prin natura sa. Cel care, din pricina indigenței coexistente lui, năzuieşte, nu menține /în timp săturarea/, chiar dacă pe moment se satură, deoarece şi deficiența sa <τὸ ἀμήχανον>[18] se datorează lipsei, iar inventivitatea sa se datorează naturii rațiunii.

Trebuie ca întreg neamul daimonilor să fie conceput în acest fel şi din astfel de principii. Fiecare daimon e inventiv să obțină lucrul asupra căruia e rînduit, năzuieşte la acela; este, şi în acest mod, înrudit cu Eros şi nici el nu e sătul, năzuind la unul dintre lucrurile parțiale ca bune. De aici şi spunem că iubirea pe care oamenii buni de Aici o au, o au pentru Binele simplu şi autentic, neavînd o iubire anume /particulară/.

Dar oamenii rînduiți potrivit cu alți daimoni au fost rînduiți mereu la un alt daimon, deoarece, lăsînd ei inactiv daimonul pe care l-au posedat, au acționat mereu potrivit cu un alt daimon pe care l-au ales conform cu partea în acord a elementului activ din ei – Sufletul. Însă oamenii care năzuiesc la rele au împiedicat, din pricina dorințelor rele din ei, toate iubirile din ei, după cum au împiedicat şi rațiunea dreaptă, care e conaturală, din cauza opiniilor rele din ei.

---

[17] Platon, *Phaidros*, 240d.

[18] Lecțiunea manuscriselor, menținută de HS, este εὐμήχανον „abil", „priceput". Alți editori au emendat-o, deoarece sensul negativ e mai potrivit.

Iubirile naturale şi conforme naturii sînt frumoase. Cele care aparţin unui Suflet inferior sînt inferioare ca demnitate şi putere; cele superioare /sînt superioare ca demnitate şi putere/; toate sînt în Fiinţă. Dar iubirile contra naturii sînt afecte ale unora care au greşit, nu sînt deloc Fiinţă, nici ipostaze esenţiale, nemaifiind generate de Suflet, ci sînt concrescenţe asemănătoare cu răul Sufletului care generează deja lucruri asemănătoare în condiţii şi cu obişnuinţe /rele/.

Şi în general există şansa ca bunurile adevărate ale unui Suflet care acţionează conform naturii în lucruri determinate să fie Fiinţă, în timp ce celelalte nu acţionează din Suflet şi nu sînt nimic altceva decît afectări.

/Sînt/ precum gîndurile false care nu au Fiinţele subordonate, după cum cele autentic adevărate, eterne şi definite au laolaltă pe *a gîndi*, *inteligibilul* şi pe *a fi* nu numai luate ca absolute, dar şi în fiecare caz individual care priveşte inteligibilul autentic, dacă trebuie ca şi Intelectul din fiecare din noi să fie considerat gîndire pură şi inteligibil şi nu, totodată, ceva al nostru, luat pur şi simplu ca atare. De unde rezultă că iubirea noastră este pentru lucrurile luate ca absolute, deoarece şi cugetările noastre /sînt astfel/. Iar dacă ele se referă la un lucru particular, e vorba de o situaţie contextuală, după cum, dacă există acest triunghi particular şi cineva face teoria că triunghiul are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, el face teoria în măsura în care se referă la triunghiul absolut.

7. Dar cine e *Zeus* care are *grădina* despre care vorbeşte Platon, şi în care a intrat Răzbătătorul?[19] Şi ce e cu grădina asta? Afrodita, aşadar, era Sufletul pentru noi, iar Răzbătătorul era numit raţiunea formatoare a tuturor. Însă ce anume trebuie considerat a fi Zeus şi grădina lui? Căci nu Zeus trebuie considerat a fi Sufletul, de vreme ce am stabilit că acesta este Afrodita.

Trebuie aflat şi aici, de la Platon, ce spune în *Phaidros* vorbind despre Zeus, anume că acest zeu e „mare căpetenie"[20], dar în alte locuri afirmă, cred, că e /un zeu/ „de ordinul trei"[21]. Într-un mod

[19] *Banchetul*, 203b.
[20] Platon, *Phaidros*, 246e.
[21] Interpretare a lui Plotin la pseudoplatoniciana *Scrisoare a II-a*, 312e.

mai clar vorbeşte în *Philebos* cînd spune că în Zeus se află un „Suflet regal" şi „un Intelect regal"[22]. Or, dacă Zeus este un mare Intelect şi un Suflet şi dacă el e rînduit printre cauze, dar trebuie rînduit potrivit cu elementul superior, mai ales din pricină că regalitatea şi cîrmuirea sînt cauză, Zeus va fi pus în rînd cu Intelectul, iar Afrodita, fiind fiica sa, din el şi laolaltă cu el, va fi pusă în rînd cu Sufletul, Afrodita fiind numită după frumuseţea şi strălucirea, după inocenţa şi delicateţea <ἁβρόν>[23] Sufletului.

Într-adevăr, dacă îi punem pe zei în rangul Intelectului, despre zeiţe afirmăm că sînt în rangul Sufletelor lor, dat fiind că Sufletul e laolaltă cu fiecare Intelect, şi în acest fel ar fi din nou Afrodita Sufletul lui Zeus. Dau mărturie acestei interpretări preoţi şi teologi, care consideră că Hera e identică cu Afrodita şi care numesc astrul Afroditei de pe cer steaua Herei.[24]

9. Aşadar, Răzbătătorul (Poros), fiind o raţiune dintre cele din inteligibil şi Intelect, fiind mai diluată şi, ca să spunem aşa, împrăştiată, ea ar ajunge la Suflet şi în Suflet. Căci există ceea ce-i înfăşurat strîns în Intelect, care nu pleacă de la ceva, îndreptîndu-se spre el; însă faptul săturării este adăugat Răzbătătorului care e beat. Şi ce altceva ar fi cel săturat cu nectar decît o raţiune formatoare ce cade de la un principiu mai înalt spre unul mai de jos?

Această raţiune formatoare, sosită de la Intelect, se află deci în Suflet – atunci cînd se spune că s-a născut Afrodita – curgînd în grădina lui /Zeus/. Orice grădină este strălucire şi podoabă a bogăţiei. Avuţiile lui Zeus strălucesc prin raţiune, iar podoabele sale sosite de la Intelectul însuşi şi ducîndu-se în Suflet sînt străluciri. Ce altceva ar putea fi „grădina lui Zeus" decît statuile sale şi strălucirile sale? Ce altceva ar putea fi strălucirile şi podoabele sale decît raţiunile formatoare care curg de la /Intelect/? Laolaltă cu raţiunile se află Răzbătătorul, îmbelşugarea şi abundenţa de lucruri frumoase, deja în plină manifestare. Ce altceva ar fi nectarul pentru zei decît ceea ce divinul primeşte? Primeşte însă raţiune formatoare ceea ce e subordonat Intelectului.

---

[22] Platon, *Philebos*, 30d.

[23] În vremea lui Plotin, deja β se rostea destul de asemănător cu φ mai ales înainte de o lichidă; de aici şi falsa etimologie.

[24] *Cf.* Pseudo-Aristotel, *De mundo*, 392a.

Or, Intelectul se ține pe sine în îndestulare şi nu se îmbată, ținîndu-se /în îndestulare/, căci nu are nimic adăugat. Iar rațiunea formatoare e odrasla Intelectului şi o ipostază după Intelect, nemaifiind în proprietatea lui, ci în altceva, se spune că se află în „grădina lui Zeus", stînd culcat atunci cînd se spune că a luat ființă Afrodita.

Trebuie ca miturile, dacă sînt /mituri/, să divizeze după momente în timp entitățile pe care le indică şi să distingă lucrurile deosebite după puteri, acolo unde chiar şi discursurile /non-mitice/ vorbesc despre geneza entităților fără geneză şi chiar şi ele le disting pe cele care stau laolaltă. Şi învățîndu-ne cît pot, /miturile/ admit ca cel care gîndeşte să refacă unitatea.

Refacerea unității iat-o: Sufletul fiind laolaltă cu Intelectul, constituindu-se de la Intelect, umplîndu-se de rațiuni formatoare, frumos fiind împodobit cu frumuseți, umplut de îmbelşugare, încît să se poată vedea în el multe străluciri şi imaginile tuturor frumuseților – toate acestea sînt Afrodita. Iar rațiunile formatoare din el cu toatele sînt îmbelşugarea şi Răzbătătorul, în vreme ce nectarul de Acolo curge din puterile superioare. Iar strălucirile din Suflet, ca şi cînd ar fi aşezate în viață, sînt numite „grădina lui Zeus". Şi Răzbătătorul doarme acolo, îngreunat de cele cu care s-a îndestulat. Viața apărînd şi fiind etern prezentă pentru cele-ce-sînt /ceva/, se spune că „zeii benchetuiesc"[25], deoarece au această fericire.

Astfel iubirea aceasta s-a constituit etern din necesitatea, din năzuința Sufletului spre mai vrednic şi spre bine, şi există etern iubirea din /principiul/ din care există şi Sufletul. /Iubirea/ este ceva amestecat, pe de-o parte participînd la sărăcie, în măsura în care vrea să se sature, dar, pe de altă parte, nu este fără participare la îmbelşugare, în măsura în care caută lucrul de care duce lipsă. *Căci deloc fără participare la bine nu ar putea căuta vreodată binele!* Se spune că /Eros/ s-a născut din belşug şi sărăcie, în măsura în care lipsa, năzuința şi amintirea rațiunilor formatoare întîlnindu-se laolaltă în Suflet, au generat activitatea îndreptată spre bine, aceasta fiind iubirea.

Iar mama lui Eros este Sărăcia, fiindcă năzuința este întotdeauna a aceluia în nevoie. *Sărăcia este Materia,* fiindcă Materia e lipsită

[25] *Banchetul*, 203b

de tot în toate privințele[26], iar indeterminarea dorinței de bine – nu există nici formă, nici rațiune formatoare în cel care năzuieşte la bine – îl face mai material pe cel care năzuieşte, în măsura în care năzuieşte. Dar forma care vine la el este singurul lucru stabil din el. Şi năzuind el să primească drept Materie, pregăteşte receptaculul pentru /forma/ care îi soseşte. Astfel Eros este ceva material şi e un daimon născut din Suflet, în măsura în care este inferior în privința binelui, dar năzuieşte la el.

[26] Se anticipează discuția despre Materie din tratatul următor.

CE SÎNT ŞI DE UNDE VIN RELELE?

51, I.8

Tema

Unul dintre cele mai interesante şi mai controversate tratate metafizice ale lui Plotin. Acesta încearcă să explice un paradox: cum provine Răul absolut, identificat cu Materia, din Bine (Unul). De asemenea, el încearcă să arate că nu Sufletul este rău sau cauza răului – aşa cum credeau gnosticii –, ci Materia, care „infectează“ cumva Sufletul, ea fiind astfel principiul Răului.

Subiectul

Răul nu există în realităţile inteligibile, care există cu adevărat, ci aparţine nefiinţei. Nici corpul, nici Sufletul nu sînt primele rele, sau rele în sine. Primul Rău sau Răul în sine este Materia lucrurilor senzoriale. Sufletul devine rău, cînd pleacă din sine şi priveşte spre Materie. Comentarea unui pasaj din dialogul *Theaitetos.* Există un contrariu al Fiinţei şi Binelui, şi acesta este Răul (Materia). Necesitatea Răului. Materia este rea pentru că este indigenţa absolută. Materia, deşi creată de Suflet, creează prin prezenţa ei răul secund din Suflet – viciul. Răul este „izolat“ şi nu comunică nemijlocit cu Forma şi Binele.

1. /Filozofii/ care cercetează de unde vin relele – fie că ele sosesc la /toate/ cele-ce-sînt /ceva/, fie că au de-a face cu un gen al celor-ce-sînt /ceva/ – ar începe cercetarea cum se cuvine dacă ar stabili mai întîi *ce sînt răul* şi *natura răului*. Astfel s-ar putea şti şi de unde a venit /răul/, şi unde e situat, şi cărui subiect îi revine drept proprietate, şi, în general, ne-am putea pune de acord *dacă răul există printre cele-ce-sînt /ceva/*.[1]

Dar e problematic prin care anume capacitate din noi am putea cunoaşte natura răului, deoarece cunoaşterea fiecărui lucru se face prin asemănare. Or, Intelectul şi Sufletul fiind Forme, ele ar obţine şi cunoaşterea Formelor şi ar manifesta o năzuinţă spre Forme. Dar cum s-ar putea imagina răul ca o Formă ivită în absenţa oricărui bine?

Însă fiindcă ştiinţa contrariilor e una şi aceeaşi[2] şi fiindcă răul este contrariul binelui, ştiinţa binelui va fi şi a răului. În acest caz, e necesar ca cei care urmează să cunoască relele să facă distincţii legate de bine /mai întîi/, dacă cele mai bune le precedă pe cele mai rele şi sînt Forme, în timp ce relele nu sînt /Forme/, ci mai degrabă sînt privaţiune /de Formă/.

E de cercetat totuşi şi *în ce sens binele e contrariul răului*: dacă nu cumva binele /trebuie luat/ *ca început*, iar răul – *ca sfîrşit*, sau primul trebuie luat ca Formă, iar al doilea – ca privaţiune. Dar despre acestea, vom vorbi mai tîrziu.

2. Acum trebuie spus care este natura Binelui, atîta cît e potrivit cu tratarea de faţă. Binele e acel lucru de care depind toate şi „spre

---

[1] Vezi şi LPP, „Plotin, paradoxul Răului şi dualismul".

[2] Aristotel, *Metafizica*, IV, 2, 1004a.

care năzuiesc toate cele-ce-sînt /ceva/"[3], avîndu-l pe El drept principiu şi ducînd lipsa Lui. El însă e fără lipsă, suficient cu Sine, neavînd nevoie de nimic, măsura şi limita tuturor, dînd de la Sine Intelect, Ființă, Suflet, viață şi activitate legată de Intelect.

Pînă la El toate sînt frumoase. El însă e *peste-frumos şi, mai presus de cele mai bune*, domneşte în regatul inteligibil.

Intelectul acela nu se potriveşte cu intelectul pe care cineva l-ar considera de rangul aşa-numitelor intelecte de la noi, care se completează din premisele /raționamentelor/, care pot să înțeleagă spusele prin raționamente şi care fac cercetarea consecinței, dat fiind că privesc realitatea în înlănțuirea consecințelor, de parcă mai înainte nu aveau /realitatea/, ci erau încă goale înainte de a cunoaşte, cu toate că erau intelecte.

Acel Intelect nu este în acest fel, *ci el le posedă pe toate şi este toate*; este laolaltă cu sine, fiind cu sine, şi *le are pe toate, fără să le aibă*. Căci /inteligibilele/ nu sînt ceva, şi el altceva; nici fiecare /inteligibil/ din sine nu e separat /de celelalte/. Fiecare /inteligibil/ este întregul şi, în toate privințele, Totul. Însă inteligibilele nu se amestecă între ele, ci, totuşi, sînt separate. Iar ceea ce participă /la inteligibil/ nu /o face/ simultan la toate /inteligibilele/, *ci participă la acela la care e în stare.* Şi /Intelectul/ este prima activitate a Aceluia (a Binelui) şi prima Ființă a Aceluia care rămîne în Sine. Într-adevăr, Intelectul e în activitate în jurul Aceluia, ca şi cum trăieşte în jurul Aceluia.

Iar Sufletul, dansînd din afară în jurul /Intelectului/, privind la el şi, contemplînd interiorul lui, îl priveşte pe Zeu /pe Bine/ prin intermediul Intelectului.

Aceasta e „viața fără griji şi fericită a zeilor"[4]; răul nu e nicăieri Acolo; *or, dacă în acest punct s-ar opri /existența/*, nu ar exista nici un rău, ci ar exista bine prim, bine secund şi bine terț. „Toate se află în jurul „Regelui tuturor", iar *El este cauză pentru toate cele frumoase şi toate îi aparțin.* În al doilea rînd se află /binele/ la nivelul realităților de ordinul doi, în al treilea rînd se află binele la nivelul realităților de ordinul trei."[5]

---

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, A, 1094a.

[4] Platon, *Phaidros*, 428a.

[5] (Pseudo)-Platon, *Scrisoarea a II-a*, 312e, text important în interpretarea plotiniană a lui Platon, după cum s-a mai arătat.

3. Dacă acestea sînt cele-ce-sînt /ceva/ şi Ceea ce e mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, răul nu poate exista în cele-ce-sînt /ceva/, şi nici în Ceea ce e mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, căci acestea sînt bune. Rămîne deci, dacă există /răul/, ca el să existe în cele-ce-*nu*-sînt /ceva/, *fiind precum o anume formă a ceea-ce-nu-e /ceva/*, cît şi /să existe/ la unul dintre lucrurile amestecate cu ceea-ce-nu-e /ceva/, sau care au în comun în orice fel ceea-ce-nu-e /ceva/. Dar „nu e /ceva/" nu se referă ceea-ce-nu-e deloc, ci numai la *altceva decît ceea-ce-este* /ceva/ <ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος>: nu în sensul de „nefiind" luat ca mişcare sau ca stare care determină pe ceea-ce-este /ceva/[6], ci în sensul de *imagine* a ceea-ce-este /ceva/, sau încă şi în mai mult „nefiind /ceva/".[7]

Or acesta este întreg domeniul senzorial cu toate proprietățile legate de senzorial, *sau ceva ulterior acestora*, luat drept contextualizare a acestora, sau ca un principiu al acestora, sau ca un anume /element/ dintre cele care dau conținutul a ceea ce e astfel /senzorial/. Iar conceptul pe care şi l-ar forma cineva despre acest /principiu/ este ca *lipsa de măsură* în raport cu măsura, ca *nelimitatul* în raport cu limita, *neforma* în raport formativitatea, *veşnica lipsă* în raport cu autosuficiența, veşnicul *indeterminat, în nici un chip în repaos, total afectat, nesătul, sărăcia absolută*.[8] Iar aceste proprietăți nu-i revin contextual, ci ele îi sînt *ca un fel de* Ființă a sa. Şi orice parte a sa ai vedea, îl vezi pe el însuşi /care e/ toate aceste /proprietăți/. Cît despre celelalte lucruri, cîte ar participa la el şi s-ar asemăna cu el, ele devin rele, dar nu sînt esențialmente <ὅπερ> rele.

Cărei *ipostaze* îi sînt prezente aceste proprietăți, care nu sînt diferite de ea, ci sînt chiar ea? Într-adevăr, dacă unui alt lucru îi revine răul, trebuie ca el însuşi să fie *ceva* anterior /proprietății/, chiar dacă nu e o Ființă. Aşa cum există Binele în sine, dar şi bine care revine ca proprietate, *la fel există şi Rău în sine, cît şi /rău/ care, potrivit cu acesta, revine ca proprietate altui lucru.*

---

[6] Referire la *Sofistul*, 258d. Plotin pare să extindă ideea răului ca contradictoriu la Bine asupra Materiei.

[7] Plotin distinge, aşadar: neființa absolută, neființa care este „altceva decît ființa", neființa-imagine – corpurile, neființa cvasitotală – Materia.

[8] Vezi tratatul anterior, *50*, III.5.

Dar ce este lipsa de măsură, /s-ar putea întreba cineva/, dacă ea nu se află în cel lipsit de măsură? [Şi ce e măsura fără să fie în cel posesor de măsură?][9]

Or, aşa cum există măsură fără să fie în cel cu măsură, la fel există şi lipsă de măsură care nu se află în cel fără măsură. Căci dacă /lipsa de măsură/ se află în altceva, /ea se află/ fie în cel lipsit de măsură, şi atunci acesta nu are nevoie de lipsa de măsură, fiind el însuşi lipsit de măsură; fie /ea se află/ în cel măsurat: dar nu e posibil ca cel măsurat să aibă lipsa de măsură faţă de care e măsurat.

În consecinţă, afirmăm că există *ceva* nelimitat în sine, de asemenea *Neformă* în sine şi toate cele de mai sus, care caracterizează natura Răului; şi, dacă există ceva asemănător posterior lui, fie are /Răul/ amestecat, fie, privind către el, este în acest fel sau face ceva de acest fel. /Vorbim despre Materie/, substrat al figurilor, formelor, configuraţiilor, măsurilor, limitelor, *împodobită cu o podoabă străină,* care nu are de la sine nimic bine, imagine fantomatică în raport cu cele-ce-sînt /ceva/, deci o *Fiinţă a Răului*, dacă poate exista o Fiinţă a Răului <κακοῦ οὐσία>; *pe aceasta raţionamentul o descoperă ca fiind Răul prim şi Răul în sine.*

4. Natura corpurilor, în măsura în care participă la Materie, nu poate fi primul rău. Căci ea are o formă neadevărată, este lipsită de viaţă; corpurile se nimicesc reciproc; mişcarea lor de translaţie e fără ordine, ele sînt piedică Sufletului pentru activitatea sa, fug de Fiinţă, mereu în curgere: sînt un al doilea rău.

Sufletul în sine însă nu e rău şi nu orice Suflet e rău. Dar care Suflet e rău? După cum spune /Platon/: „au ţinut în sclavie /partea/ Sufletului căreia prin fire îi revine răul"[10], astfel încît aspectul iraţional al Sufletului să primească răul – lipsa de măsură, excesul şi defectul. De aici provin ticăloşia, laşitatea şi restul de vicii ale Sufletului, afectele involuntare care produc opinii false şi determină /Sufletul/ să considere drept rele şi bune lucrurile de care el se fereşte şi, /respectiv/, pe care le urmăreşte.

Dar ce anume a produs viciul acesta şi în ce mod îl vei readuce la principiul şi la cauza lui?

---

[9] Armstrong, (I, p. 285) consideră pasajul o glosă interpolată.

[10] Platon, *Phaidros*, 256b.

Mai întîi /trebuie spus/ că Sufletul de acest fel nu se află în afara Materiei, nici nu e în sine. El e unit cu lipsa de măsură şi nu are parte de forma care orînduieşte şi aduce la măsură. Căci el e amestecat cu trupul care posedă Materie.

Apoi, dacă partea sa raţională ar fi vătămată, vederea sa e împiedicată de pasiuni, şi de întunecarea produsă de Materie; /Sufletul/ e înclinat spre Materie şi în general nu priveşte spre Fiinţă, ci spre devenire, al cărei principiu e natura Materiei. /Sufletul/ deci e rău, în sensul că *răul, Materia/ deşi încă nu e în el, totuşi, numai privind la Suflet, ea îl infectează* <ἀναπιμπλάναι> *de Răul său.* Căci /Materia/, fiind complet nepărtaşă la Bine, fiind privaţiune de Acesta şi lipsă totală, ar face să semene cu sine orice s-ar atinge de ea în vreun fel sau în altul.

Prin urmare, Sufletul desăvîrşit şi care înclină spre Intelect e veşnic pur şi e întors cu spatele la Materie, şi nici indeterminarea, nici lipsa de măsură, nici răul nu le priveşte şi nu vine în apropierea lor. Într-adevăr, el rămîne pur, definit în totalitate de Intelect. Dar Sufletul care nu a rămas astfel, ci, *plecînd din sine*, deoarece nu e nici desăvîrşit, nici prim (precum o imagine a primului Suflet), din cauza lipsei, în măsura în care e în lipsă, s-a umplut cu indeterminare. El priveşte întunericul şi are deja Materie; *priveşte spre cel pe care nu-l priveşte*, în sensul în care se spune că noi „vedem" şi întunericul.

5. Dar, dacă lipsa Binelui e cauza vederii întunericului şi a unirii cu el, Răul, şi cel primar, ar consta pentru Suflet în lipsă [sau în întuneric] – dar să acceptăm că întunericul este /răul/ secundar – natura răului nu ar mai fi în Materie, ci ar fi anterioară Materiei.

Răspund că Răul nu se află în orice deficienţă, *ci în cea totală.* Prin urmare, ceea ce are o mică deficienţă faţă de Bine nu e rău, căci poate fi desăvîrşit, *dacă îl raportăm la natura sa.* Dar cînd deficienţa ar fi totală – e cazul Materiei – aceasta e *Răul esenţial* <τὸ ὄντως κακόν> care nu are nici o parte de Bine. Într-adevăr, Materia nu posedă nici măcar fiinţarea, pentru ca să participe în acest mod la Bine, ci „fiinţarea" e la ea un omonim, deoarece adevărul despre ea e să spunem că „nu este".

Aşadar, deficienţa posedă proprietatea de a nu fi bun, în vreme ce deficienţa totală posedă Răul. Iar deficienţa mai mare /posedă/

capacitatea de a cădea spre Rău şi e deja un rău. Însă nu trebuie să credem că acest rău, precum nedreptatea sau alt viciu, este Răul, ci /trebuie să credem că Răul/ e acela care încă nu e nici unul dintre aceste vicii, în vreme ce acestea sînt ca un fel de forme ale lui, ce sînt formate prin adaosuri. De exemplu, răutatea din Suflet şi de asemenea speciile acesteia există fie din cauza Materiei asociate Sufletului, fie din cauza părţilor Sufletului, fie deoarece o parte /a Sufletului/ e ca ceva care vede, iar alta ca ceva care are un avînt sau o suferinţă.

Iar dacă cineva ar susţine că şi cele exterioare Sufletului sînt rele – de pildă, boala, sărăcia –, în ce fel le-ar readuce la acea natură (Răul)?

Răspund că boala e o deficienţă şi un exces al corpurilor materiale care nu suportă ordinea şi măsura; că urîţenia este Materie nesupusă formei, că sărăcia e lipsă şi privaţiune de lucrurile de care avem nevoie din pricina Materiei de care sîntem înlănţuiţi, ce posedă *o natură care este totuna cu nevoia.*

Or, dacă acestea sînt corect stabilite, nu trebuie susţinut că *noi sîntem principiul relelor*, ca fiind răi de la noi înşine, *ci că relele sînt anterioare nouă*. Cele care îi stăpînesc pe oameni, îi stăpînesc fără voia lor. Or, la cei capabili există scăparea de relele din Suflet, dar nu toţi /oamenii/ pot /face aceasta/. Chiar dacă zeii vizibili[11] au Materie, /susţinem că/ ei nu posedă răul – viciul, pe care îl posedă oamenii, deoarece nici măcar toţi oamenii /nu-l posedă/. Căci acei zei o stăpînesc – deşi sînt mai buni /zeii/ la care nu există /Materie/ – şi o stăpînesc prin ceea ce nu e material <ἐνύλῳ> în ei.[12]

6. Trebuie cercetat şi în ce sens spune /Platon/ că „relele nu pot să piară, ci există în mod necesar". Ele „nu-şi au locul la zei, ci ele cu necesitate cutreieră veşnic firea muritoare şi tărîmul de Aici".[13]

Astfel deci s-a spus: deoarece cerul este pur de rele, mişcîndu-se cu rînduială şi condus de ordine, deoarece nu există acolo nedreptate, nici alt viciu, nici părţile sale nu se nedreptăţesc reciproc, fiind conduse de ordine, oare pe pămînt /sînt relele/, existînd aici

[11] Astrele.

[12] Adopt aici o lecţiune diferită de Armstrong care are: ἐν ὕλῃ „în materie".

[13] Platon, *Theaitetos*, 176a.

nedreptate şi dezordine? Aceasta e „natura muritoare" şi acesta de Aici e locul.

Dar expresia „trebuie să fugim de Aici"[14] nu se referă la locurile de pe pămînt. Căci *fuga* – spune Platon – nu înseamnă a pleca de pe pămînt, ci înseamnă, chiar trăind pe pămînt, să fii „drept şi pios, cît şi să ai înțelepciune", astfel că spusa afirmă că trebuie fugit de viciu; în consecință, viciul şi toate cîte provin din el constituie relele pentru el (Socrate). Iar cînd interlocutorul /Theodoros/ afirmă că va exista suprimare a relelor, dacă i-ar convinge pe oameni să facă ceea ce el spune, /Socrate/ declară că aşa ceva nu e posibil să se întîmple. Căci e necesar să existe relele, dacă „ceva trebuie să fie contrariul Binelui".[15]

Dar cum e cu putință ca viciul omenesc să fie contrariu acelui Bine? Într-adevăr, viciul e contrariul virtuții, dar ea nu e Binele, ci e *un* bine, care face ca omul să țină Materia în stăpînire.

Dar cum ar putea exista un contrariu pentru acel Bine? Căci El nu este o calitate.

Apoi de ce există pretutindeni această necesitate, ca, dacă există unul dintre contrarii, să existe şi celălalt? Să acceptăm ca posibilă existența contrariului atunci cînd există un contrariu al său – de exemplu, existînd sănătatea, e posibil să existe şi boala – totuşi nu e necesar. Afirm că nu e necesar ca Platon să fi spus că în cazul *oricărui* contrariu acest lucru e adevărat, ci el s-a referit numai la cazul Binelui.

Însă, dacă Binele e Ființă, în ce fel există pentru el un contrariu? Sau /în ce fel există un contrariu/ pentru Cel ce e mai presus de Ființă? Inexistența unui contrariu pentru Ființă e plauzibilă pentru Ființele individuale, fiind demonstrată prin inducție.[16] *Or, pentru Ființă în general nu s-a făcut demonstrația.* Atunci ce contrariu va exista pentru Ființa universală şi în general pentru primele principii?

Răspund că *non-Ființa /este contrariul/ Ființei*, iar naturii Binelui îi e contrariu ceea ce e natura şi principiul Răului. *Căci principii sînt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune;* şi toate lucrurile

[14] *Ibidem.*

[15] Citatul din Platon (*Theaitetos*, 176a) uşor modificat de Plotin. Prin această referire, Plotin deduce că există nu numai un contradictoriu la ceea-ce-este /ceva/, precum se afirmase în *Sofistul*, dar şi un contrariu al Ființei şi al Binelui.

[16] Aristotel, *Categorii*, 11, 13b şi 5, 3b.

cuprinse în fiecare dintre cele două naturi sînt contrare /unele altora/.[17] Astfel încît toate, luate în întregul lor, sînt contrare şi chiar mai mult contrare decît sînt restul. *Celelalte contrarii se află fie în aceeaşi specie, fie în acelaşi gen şi ele participă la /un substrat/ comun în care se află.* Dar cele care sînt *separate*, unde *contrariile* atributelor existente la unul, pentru completarea fiinţării lui, se regăsesc la celălalt, cum de n-ar fi în cea mai mare măsură contrare? Mai ales că sînt contrarii cele care sînt cel mai îndepărtate unele de altele.[18] Limitei, deci, măsurii şi restului care se află în natura divină le sînt contrarii nelimitatul, lipsa de măsură şi restul, cîte sînt în posesia naturii rele, astfel încît întregul /naturii bune/ este contrariu întregului /naturii rele/.

Şi /natura rea/ are o fiinţare mincinoasă – *falsul prim şi esenţial.* Dar cealaltă natură are fiinţarea adevărată. Astfel încît potrivit cu aceasta, falsul este contrariul adevărului, iar ceea ce [nu] se conformează Fiinţei /sale/ este contrariul celui care se conformează Fiinţei /celuilalt/.[19]

Astfel ne-a apărut evident faptul că *nu pretutindeni* Fiinţa este fără contrariu. Am fi acceptat chiar şi la foc şi la apă că acestea sînt contrarii, dacă nu ar exista o materie comună a lor pe care apar, ca proprietăţi, caldul şi uscatul, respectiv umedul şi recele. Dar dacă ar exista numai /proprietăţile/ în sine care completează Fiinţa *fără substratul comun*, ele ar fi chiar şi aşa contrare – o Fiinţă contrarie altei Fiinţe!

Prin urmare, cele care sînt *întru totul separate*, care *nu au nimic în comun, care posedă cea mai mare distanţă* în natura lor sînt contrarii.[20] De aceea contrarietatea nu e luată în sensul de calitate, nici în general ca un gen al realităţilor, ci în sensul că /respectivele contrarii/ *sînt la maximum separate între ele, că sînt constituite din proprietăţi opuse şi produc efecte contrarii.*

7. Dar, dacă există Binele, în ce fel există „prin necesitate" şi Răul? Oare nu e astfel fiindcă trebuie ca în Univers să existe Materia? Căci

[17] Arătînd mai tîrziu că Răul este cauzat de Bine, Plotin va respinge implicaţia dualistă a acestei afirmaţii.

[18] *Ibidem*, 6, 6a şi *Metafizica*, V.

[19] Lecţiune disputată.

[20] V. şi LPP.

acest Univers vizibil e făcut din contrarii şi nu ar putea exista fără existenţa Materiei. Or, „natura acestui Univers e amestecată din Intelect şi necesitate"[21]; iar cele sosite de la Zeu care se duc în Univers sînt bune, în vreme ce relele provin din „vechea natură" – /Platon/ se referă la Materia-substrat, încă neorînduită.[22]

Dar în ce sens /vorbeşte/ despre „natura muritoare"? Expresia „acest loc" acceptăm că indică Universul. Expresia „deoarece v-aţi născut, nu sînteţi nemuritori, dar nici nu veţi fi nimiciţi din cauza mea" /arată felul naturii muritoare/.[23] Iar dacă lucrurile stau astfel, e justificată afirmaţia că „relele nu ar putea pieri". În ce fel vor fugi ele? Nu spaţial, ci /ele fug/, dacă omul dobîndeşte virtutea „separîndu-se pe sine de corp"[24]. Asta înseamnă şi /separarea/ de Materie, dat fiind că cel care convieţuieşte cu corpul, convieţuieşte şi cu Materia. /Platon/ clarifică undeva expresia „a se separa" şi „a nu /se separa/": primul caz se regăseşte la zei, în inteligibil, căci ei sînt nemuritori. [25]

Este însă posibil a înţelege şi în acest fel necesitatea Răului: de vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* <τῇ ἐκβάσει> de la El, sau dacă se vrea, prin *continua coborîre* (diminuare) <τῇ ἀεὶ ὑποβάσει> şi îndepărtare /de El/, să existe *termenul ultim* <τὸ ἔσχατον>, după care nu mai poate apărea nimic; *acesta este Răul*. Prin necesitate însă există termenul posterior Binelui; în consecinţă există şi ultimul termen /al seriei/. *Acesta e Materia care nu mai posedă nimic din /Bine/*. Iată necesitatea Răului.

8. Dar cineva ar putea susţine că noi nu sîntem răi din pricina Materiei; într-adevăr, nici ignoranţa nu se explică prin Materie, nici dorinţele rele. Căci dacă, din cauza viciului corpului s-ar constitui /răul/, se poate spune că nu Materia, ci forma l-a produs, de pildă căldura, răceala, amarul, săratul şi toate speciile /formele/ de umori, în plus umplerile, golirile, şi umplerile nu pur şi simplu, ci umplerile de anumite umori, şi în general o calitate de acest fel face diferenţa între dorinţe şi, dacă vreţi, a opiniilor eronate, încît

---

[21] Platon, *Timaios*, 47e.

[22] În manuscrise apare inserţia unei glose.

[23] Platon, *Timaios*, 41b.

[24] Platon, *Theaitetos*, 176a.

[25] *Ibidem*.

forma mai curînd decît Materia e răul; ei bine, chiar acest filozof va fi silit /totuşi/ să admită deloc mai puţin că Materia e Răul.

Într-adevăr, ceea ce calitatea din Materie produce nu produce fiind separată, după cum nici forma toporului nu produce /un topor/ fără fier.[26] Apoi formele din Materie nu sînt identice cu cele care erau cînd sînt în sine, ci, fiind raţiuni formatoare în Materie, *sînt corupte în Materie şi sînt infectate de natura acesteia.* Căci nici Focul în sine nu arde, nici o alta dintre Formele în sine nu produce efectele despre care, ajungînd /ea/ în Materie, se spune că le produce. Într-adevăr, ajungînd Materia stăpînă peste ceea ce se manifestă în ea, corupe şi nimiceşte această /formă imanentă/, opunîndu-şi natura proprie ce-i contrarie. Ea nu adaugă la cald recele, ci Formei îi aduce propria sa Neformă, aduce configuraţiei informul, iar excesul şi lipsa /le aduce/ măsuratului, pînă ce l-ar face pe acesta al său şi să nu-şi mai aparţină, precum în hrana animalelor ceea ce e asimilat nu mai e deloc ceea ce a sosit, ci e sînge de cîine şi totul e cîine, iar toate umorile sînt cele care aparţin organismului primitor.

Iar dacă trupul este cauza relelor, Materia ar fi şi în acest fel cauza relelor.

Dar un altul ar spune: trebuia ca /forma/ să domine relele! Or, ceea ce putea să domine nu e pur, în cazul cînd nu ar fugi /de Aici/. Dorinţele sînt mai puternice printr-un astfel de amestec de corpuri – unele /mai puternice/ decît altele – încît nu poate domina ceea ce e în fiecare. Unii oamenii sînt mai înceţi să judece, deoarece sînt răciţi şi împiedicaţi de viciul corpurilor, în vreme ce proprietăţile contrare îi fac inconstanţi. O dovedesc şi condiţiile ocazionale: căci cei sătui sînt diferiţi şi în dorinţe, şi în gînduri de cei flămînzi şi sînt diferiţi cei care se satură într-un fel de cei care se satură într-alt fel.

Fie deci în primul rînd Nemăsura un rău, în vreme ce acela care ajunge la lipsa de măsură sau prin asemănare, sau prin participare, prin faptul că ea îi revine contextual, va fi rău în al doilea rînd. În primul rînd vine întunericul, dar ceea ce e întunecat vine, de asemenea, în al doilea rînd. Viciul, fiind ignoranţă şi lipsă de măsură privitoare la Suflet, e rău în al doilea rînd şi nu e Răul în sine. Căci nici virtutea nu e primul Bine, ci ea e ceea ce se aseamănă cu El sau participă la El.

---

[26] Aristotel, *Despre suflet*, B, 1, 412b.

9. Prin ce facultate însă am cunoscut acestea? Şi mai întîi, prin ce facultate am cunoscut viciul? Căci virtutea o cunoaştem prin Intelectul însuşi şi gîndire, dat fiind că aceasta se gîndeşte pe sine. Dar în ce fel cunoaştem viciul?

Răspund că, aşa precum cu o riglă cunoaştem ce e şi ce nu e rectiliniu, tot aşa /cunoaştem/ viciul ca nepotrivindu-se cu virtutea. Dar oare /îl cunoaştem/ privind sau neprivind la acesta – mă refer la viciu?

Răspund că viciul desăvîrşit /îl cunoaştem/ fără să-l privim, fiindcă e nelimitat. Prin excludere, aşadar, /cunoaştem/ *ceea ce nu e deloc asta /ceea ce cunoaştem/.* Dar viciul incomplet /îl cunoaştem/ prin deficienţa faţă de /bine/. Văzînd o parte, înţelegem cu partea prezentă partea absentă care, desigur, există în cuprinsul formei generale, dar absentează de acolo /unde privim/. Astfel vorbim despre viciu, lăsînd în indeterminare ceea ce a fost scos /din forma generală/.

Astfel în cazul Materiei, de exemplu cînd vedem un chip urît, deoarece raţiunea formatoare nu a învins, încît să ascundă urîţenia Materiei, ni-l reprezentăm urît din cauza deficienţei formei.

Dar în ce fel este ceea ce nu a întîlnit niciodată forma? Răspund că, excluzînd /cu mintea/ forma, afirmăm că lucrul la care formele nu sînt prezente e Materia; noi înşine înţelegem lipsa de configuraţie din noi în faptul de a exclude orice formă, dacă urmează să privim Materia. De aceea şi intelectul acesta care îndrăzneşte să vadă ceea ce nu-i aparţine este altul, nu-i Intelectul. După cum ochiul s-a separat pe sine de lumină, pentru ca să vadă întunericul şi să nu-l vadă – adică abandonează lumina, pentru ca să vadă întunericul, căci împreună cu /lumina/ nu e posibil să-l vadă; dar nici fără ceva /lumină/ nu e posibil să-l vadă, ci /e posibil/ să nu vadă – pentru ca să fie în situaţia să-l poată vedea, tot la fel şi Intelectul, abandonînd lumina proprie în interiorul său şi, ca să spunem aşa, ieşind în afara sa, se duce spre ceea ce nu-i aparţine. Neaducîndu-şi lumina sa, el îndură contrariul a ceea ce este, pentru ca să vadă ceea ce-i e contrariu.

10. Acestea stau deci astfel. Dar, dacă Materia e *fără calităţi*, cum de e ea rea?

Răspund că ea e numită „fără calităţi", deoarece ea nu are la sine nimic din aceste calităţi pe care le primeşte şi care vor exista

în ea ca într-un substrat, şi nu /e „fără calităţi"/ *în sensul că ea nu are nici o natură*. Dacă deci are o anume natură, ce opreşte ca această natură să fie rea, dar nu în sens calitativ? Căci şi *calitativul* este ceva potrivit cu care *altceva* /decît el/ este declarat a fi „de o anume calitate". Calitativul soseşte drept contextualizare şi într-un substrat. Materia însă nu se află într-un substrat, *ci e substrat*, iar contextualizarea îi revine. Aşadar, de vreme ce Materia nu întîlneşte calitativul, care are natură de contextual, ea e numită „fără calităţi".

Dacă chiar şi calitatea însăşi e fără calităţi, cum ar putea fi considerată drept „calificată" Materia care nu primeşte calitatea? Cu dreptate e deci considerată „fără calităţi" şi rea. Căci nu e numită „rea", deoarece are o calitate, ci mai curînd deoarece nu are nici o calitate, *pentru ca să nu fie, pesemne, rea fiind formă*, ci nu /astfel/: ea să fie o natură contrară formei. [27]

11. Or, *natura contrară oricărei forme este privaţiunea*. Dar privaţiunea se află întotdeauna în altceva şi nu e în sine o ipostază.[28] Astfel încît dacă Răul se află în privaţiune, Răul va fi în lucrul privat de formă şi în consecinţă *nu va exista în sine*. Dacă, aşadar, va exista rău în Suflet, privaţiunea din el vor fi răul şi viciul şi nici /un rău/ nu va mai exista în afara /Sufletului/.

Pe de altă parte, unele argumente cred că trebuie să suprime cu totul Materia, în vreme ce altele cred că, deoarece există, *ea nu e rea*.[29] Prin urmare, nu trebuie căutat Răul nicăieri într-altă parte, ci trebuie stabilit astfel că el, fiind situat în Suflet, e absenţa Binelui.

Dar dacă privaţiunea e /privaţiune/ de o formă care se avîntă să fie prezentă, dacă privaţiunea de Bine se află în Suflet şi dacă ea produce viciul în Suflet din cauza raţiunii proprii /Sufletului/, Sufletul nu posedă nici un bine. Atunci, nu posedă nici viaţă, deşi

---

[27] Urmez conjectura lui D. O'Meara în *Plotin – Traité 51*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 53.

[28] Aceasta nu este doctrina lui Plotin, ci aceea a lui Aristotel. V. *Fizica*, A, 5-8. Plotin, dimpotrivă, consideră în *12*, II.4, 14, că Materia şi privaţiunea se confundă fizic, dacă nu şi conceptual.

[29] Este vorba, probabil, nu atît despre negarea materiei ca atare, ci despre negarea Materiei absolute sau ultime. Probabil că Aristotel însuşi tindea către această posibilitate. Chestiune disputată în prezent. Pentru peripateticieni, în orice caz, materia e neutră: nici bună, nici rea.

e Suflet. În consecință, Sufletul va fi neînsuflețit, dacă nu posedă nici viață. În consecință, deşi e Suflet, /Sufletul/ nu va fi Suflet. Dar el are viață în temeiul propriei rațiuni, *astfel încît el nu are privațiunea Binelui de la sine.* Avînd deci un bine, e o urmă a Intelectului de „forma Binelui", şi nu e rău de la sine. Prin urmare, Sufletul nu este nici Răul de prim ordin, nici nu îi revine accidental Răul de prim ordin, fiindcă întregul Bine nu e îndepărtat de el.

12. Dar dacă s-ar susține că viciul şi răul din Suflet nu sînt privațiune totală, ci o anume privațiune de Bine? Însă dacă e aşa, Sufletul avînd parțial un /bine/, parțial fiind lipsit de /bine/, va avea o condiție amestecată şi nu va avea Răul pur; astfel nu s-a găsit încă Răul prim şi pur. Iar Binele va exista în Suflet, în Ființa /acesteia/, în timp ce Răul va fi ceva accidental.

13. Afară doar dacă răul nu va fi aici o piedică[30], precum e pentru ochi /o piedică/ ca să vadă. În acest sens însă Răul va fi făcător de rău pentru /oameni/ şi anume făcător în sensul că Răul însuşi e diferit /de acest rău sufletesc/. Dacă deci viciul e o piedică pentru Suflet, viciul va fi un producător al răului, dar nu va fi Răul. Nici virtutea nu e Binele, ci doar dacă e luată în sensul de auxiliar /al acestuia/. Astfel, dacă virtutea nu e Binele, nici viciul nu e Răul.

Apoi virtutea nu este Frumosul însuşi, nici Binele însuşi. În consecință, nici viciul nu este Urîtul însuşi şi Răul însuşi. Am afirmat că virtutea nu e nici Frumosul însuşi, nici Binele însuşi, fiindcă înainte de ea şi mai presus de ea se află Frumosul însuşi şi Binele însuşi. Şi ea e cumva prin participare bună şi frumoasă. Aşa precum cel ce suie pornind de la virtute întîlneşte Frumosul şi Binele, tot aşa cel care coboară de la viciu întîlneşte Răul însuşi, după ce a pornit de la viciu. Pentru cel care priveşte există privirea, care este a Răului însuşi, iar pentru cel care ajunge /acolo/ există participarea. Căci el ajunge cu totul în „locul neasemănării"[31], unde, cufundîndu-se în /viciu?/, căzînd „în mîzgă"[32], va deveni întunecat. Însă dacă Sufletul ar ajunge cu totul în viciul total, el

[30] Urmez conjectura lui D. O'Meara.

[31] Platon, *Politicul*, 273d.

[32] Platon, *Phaidon*, 69c.

nu mai are viciu, ci şi-ar schimba /natura/ pe o alta mai rea. Căci viciul este încă omenesc, atunci cînd e amestecat cu un contrariu. Aşadar, Sufletul moare, aşa cum ar putea „muri" Sufletul; şi pentru el, încă cufundat în corp, moartea înseamnă a intra în Materie, a se umple de ea; înseamnă ca Sufletul, care iese /din corp/, să zacă acolo, pînă ce ar fugi în sus şi şi-ar scoate privirea din mîzgă. Aceasta înseamnă expresia „mersul la Hades pentru a ațipi"[33].

14. Dacă cineva ar susține că viciul constă dintr-o slăbiciune a Sufletului, că Sufletul rău e deci uşor afectabil şi uşor de deplasat, fiind transportat din Întreg înspre întregul rău, că e uşor de deplasat spre dorințe, că e lesne excitabil la mînie, lesne înclinat să-şi dea asentimentul, cedînd uşor reprezentărilor întunecate, în ce fel sînt cele mai slabe dintre cele produse de artă sau de natură, care cunosc o rapidă nimicire de la vînturi şi arşiță – ei bine, ar fi vrednic de cercetat *ce este slăbiciunea Sufletului* şi de unde vine ea.

Căci slăbiciunea în cazul Sufletului nu e la fel ca în cazul corpurilor: ci, după cum acolo – la corpuri – neputința de acțiune şi uşoara afectabilitate, la fel şi aici, prin analogie, /aceleaşi caracteristici/ au drept denumire cuvîntul „slăbiciune"; dacă nu cumva slăbiciunea ar avea pentru Suflet aceeaşi cauză, Materia.

Dar trebuie să urmărim îndeaproape argumentul: care este cauza pomenitei slăbiciuni a Sufletului? Căci nu densitatea sau rarefierea, nici subtilitatea sau greutatea, sau boala, precum o febră, determină slăbiciunea Sufletului.

E însă necesar ca o astfel de slăbiciune a Sufletului să existe sau la Sufletele complet separate /de corp/, sau la cele din Materie, sau la ambele tipuri. Iar dacă ea nu se află la cele separate de Materie, căci toate acestea sînt pure şi, cum spune /Platon/ „înaripate şi desăvîrşite"[34], iar activitatea lor nu cunoaşte piedică, rămîne ca slăbiciunea să existe la cele căzute – impure şi nepurificate. Iar slăbiciunea ar fi nu o înlăturare a ceva, *ci o prezență străină*, precum cea a flegmei sau a fierii la trup.

Or, pentru cei care înțeleg mai clar cauza căderii Sufletului în felul în care se cuvine a înțelege-o, va fi vădit ceea ce căutăm,

[33] Platon, *Republica*, 534c-d.

[34] Platon, *Phaidros*, 246b-c.

anume slăbiciunea Sufletului: *Materia are existență și Sufletul are existență; și există un singur loc, ca să spunem așa.* Căci Materia nu are un loc separat, și de asemenea nu există un loc separat al Sufletului, precum, pentru Materie, în pămînt, iar pentru Suflet în aer, ci pentru Suflet *locul separat* înseamnă faptul ca /Sufletul/ să nu fie în Materie. Aceasta înseamnă să nu fie unit cu Materia, înseamnă ca ceva unitar să nu se nască din Suflet și Materie, să nu ajungă în Materie ca substrat. Asta înseamnă *faptul de a fi separat*.

Iar puterile Sufletului sînt numeroase și Sufletul are început, /aspecte/ intermediare și inferioare. Dar Materia, fiind prezentă, roagă și, ca să spunem așa, perturbă și vrea să ajungă în interior. Dar „tot locul e sfînt"[35] și nu există nimic care să nu aibă parte de Suflet. /Materia/ e iluminată deci, cînd se avîntă de dedesubt și ea nu-l poate prinde pe cel de care e iluminată. Căci acela nu o suportă, chiar dacă ea (Materia) e de față, fiindcă el nu o vede din pricina răutății /ei/. Dar ea /Materia/ întunecă acea iluminare și lumina venită de Acolo prin amestec, face ca generarea /ei/ să fie slabă, oferind și pricina pentru ca /Sufletul/ să vină spre ea: căci el nu ar putea veni la ceva care nu-i prezent![36]

Aceasta este căderea Sufletului: anume să vină în acest fel către Materie și să fie slăbit, fiindcă puterile sale nu sînt toate prezente în actualizare. Aceasta, pentru că Materia le oprește să fie prezente, deoarece se înstăpînește pe locul pe care /Sufletul/ îl deține; și, pentru a spune astfel, face ca /Sufletul/ „să se strîngă"[37], iar ceea ce a prins, *de parcă ar fi furat*, ea îl face rău, pînă cînd /Sufletul/ ar reuși să scape.

Așadar, Materia e pentru Suflet și cauza slăbiciunii, și cauza viciului. Ea e deci rea înaintea /Sufletului/ și e *primul rău*. Și chiar dacă Sufletul însuși a generat Materia *fiind afectat*, și a fost în comuniune cu ea și a devenit rău, Materia *e cauza* /răului, deoarece este/ *prezentă*. Căci /Sufletul/ nu ar fi ajuns în Materie, dacă, din cauza prezenței Materiei, n-ar fi căpătat devenirea /înspre rău/.[38]

---

[35] Sofocle, *Oedip la Colonnos*, 54.

[36] Text dificil din cauza scurtimii sale – tradus în moduri diferite de interpreți.

[37] Platon, *Banchetul*, 206c.

[38] Cred că Plotin spune următoarele: Sufletul a creat Materia. Totuși, Materia este cauza răului ulterior din Suflet, și anume, prin simpla ei prezență. Într-adevăr, Materia nu poate „intra" în Suflet, dar ea exercită o acțiune asupra acestuia

15. Iar dacă cineva susține că Materia nu există, trebuie să i se arate, din *tratatele despre Materie*, necesitatea ipostazei ei, tratată acolo prin mai multe argumente. Iar cineva dacă ar afirma că Răul nu există *deloc printre cele-ce-sînt*, e necesar ca respectivul să suprime şi Binele şi să nu mai existe nici un obiect al năzuinței: deci nici năzuință, nici ferire, nici gîndire. Căci năzuința e a Binelui, ferirea e de Rău, iar gîndirea şi chibzuința sînt despre Bine şi Rău; gîndirea în sine este unul dintre lucrurile bune.

Trebuie aşadar să existe şi bine şi bine neamestectat, dar amestecul e deja din rău şi bine; dacă participă la mai mult rău, se asociază el însuşi la acel Rău din Întreg, iar dacă participă la mai puțin /rău, se asociază/ la Bine, în măsura în care e mai puțin /rău/. Căci ce fel de rău ar putea exista pentru Suflet? Sau cărui /Suflet/ care nu intră în contact cu natura Răului /i-ar putea veni răul/?

Într-adevăr, nici dorințele, nici suferințele, nici mîniile, nici temerile /nu-i pot fi proprii Sufletului separat/: căci temerile sînt ale compusului care se teme să nu fie nimicit, iar suferințele sînt /ale compusului/ care e nimicit. Dorințele sînt la un compus, cînd ceva deranjează, sau la un /compus/ care caută dinainte remediul pentru ca să nu fie deranjat. Imaginația e o lovitură din afară a ceva irațional. Căci Sufletul primeşte lovitura prin lipsa sa de indivizibilitate. El ajunge în afară, deoarece nu e pur.

Dar năzuința spre Intelect e altceva. Ea trebuie numai să se însoțească cu el şi să se aşeze în el, fără să se încline spre rău. Iar Răul, datorită puterii şi naturii Binelui, nu e numai rău: deoarece Răul e o prezență necesară, *el este legat de jur împrejur cu lanțuri frumoase, precum unii prizonieri sînt /legați cu lanțuri/ de aur.* Astfel e ascuns sub ele, pentru ca zeii să nu vadă ce-i dizgrațios <*ἄμουσα*>[39], iar oamenii să nu fie nevoiți să vadă Răul mereu, ci, chiar atunci cînd îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, /date lor/ înspre reamintirea /Frumosului/.

prin prezență. Pentru o interpretare complet diferită, Jean-Marc Narbonne, „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", în *Dionysius*, vol. XXVI, dec. 2006, 45-64.

[39] Adopt lecțiunea HS2 şi Armstrong.

DESPRE INFLUENȚA ASTRELOR

52, II.3

Tema

Plotin reia chestiunea influenței astrelor. Opinia sa este că astrele nu au o voință proprie şi mai ales o voință malefică, aşa cum credea astrologia populară. Totuşi, în virtutea principiului analogiei universale şi ca părți ale Viețuitorului cosmic, ele pot indica viitorul.

Subiectul

Teorii privitoare la influența astrelor. Astrele sînt însuflețite. Critica antropomorfizării acțiunii astrelor. A arăta care astre sînt benefice şi care sînt malefice este o imposibilitate şi conduce la consecințe absurde. Mai multe exemple prin care sînt respinse teze ale astrologiei populare. Astrele sînt părți ale unui Univers viu şi ele semnifică precum nişte litere. Problema destinului explicată prin interpretarea unor pasaje platoniciene – *Republica, Timaios, Theaitetos.* Sufletul inferior care creează Natura.

1. Mişcarea de revoluție a astrelor semnalează viitorul în legătură cu orice, dar nu ea însăşi le face pe toate, după cum crede mulțimea: acestea s-au spus mai înainte în alte tratate[1], iar discursul /nostru/ a adus anumite dovezi. Trebuie însă vorbit acum mai precis şi cu mai multe argumente. Căci nu e de puțină însemnătate să consideri că faptele sînt fie aşa, fie altminteri.

Se spune că planetele produc nu numai astfel de lucruri – sărăcia, bogăția, sănătatea, boala –, dar şi urîțenia şi frumusețea. Dar, cel mai important, /ele produc/ viciile şi virtuțile şi, desigur, şi faptele care decurg din ele în mod individual în toate momentele, parcă mîniindu-se pe oameni în cazurile cînd nu *oamenii înşişi* comit /voluntar/ o faptă rea, de vreme ce ei au fost rînduiți de către /astre/ să fie aşa cum sînt. Şi /se mai spune/ că numitele bunuri /astrele/ le dau fără să-i admire pe cei care le primesc, ci că ele, fie suferă în unele locuri ale revoluției lor, fie o duc bine, şi, de asemenea, că ele devin altele în felul în care gîndesc, atunci cînd ele se îndreaptă spre centru, şi altele, atunci cînd se îndepărtează /de centru/.

Şi lucrul cel mai important: se spune că *unele dintre astre sînt rele, iar altele sînt bune,* şi totuşi că cele dintre ele numite rele dau lucruri bune, în vreme ce astrele bune devin malefice. Pe deasupra, /se spune că/, văzîndu-se unele pe altele, ele produc unele efecte, iar cînd nu se văd – altele, de parcă nu-şi aparțin lor însele, ci, cînd se văd /sînt/ unele, cînd nu se văd – altele. Şi cînd /o planetă/ o vede pe una anume, e bună, dar, dacă ar vedea-o pe alta, se schimbă. Şi ele văd într-un fel, dacă vederea se face potrivit cu o anume configurație /astrală/, şi în alt fel, dacă /se face/ potrivit cu o alta. Iar amestecul tuturor laolaltă devine altceva /decît sînt ele singure/,

---

[1] Vezi *3*, III.1, 5–6 (*Despre soartă*, vol. I, p. 203).

precum amestecul unor fluide diferite este altceva decît /fiecare dintre fluidele/ amestecate.

Acestea fiind opiniile /oamenilor/, se cuvine ca, cercetîndu-le, să vorbim despre fiecare în parte.

2. Oare astrele acestea (planetele) trebuie socotite *însuflețite* sau *neînsuflețite?* Dacă sînt neînsuflețite, ele nu distribuie nimic în afară de cald şi rece, asta dacă vom susține că unele astre sînt reci. Însă atunci, ele vor limita distribuția /acestor calități/ la natura corpurilor noastre, desigur traiectoria lor ajungînd în preajma noastră, dat fiind că nu apare o modificare mare a corpurilor, deoarece influxul fiecărei planete e acelaşi şi /toate/ se amestecă laolaltă fomînd o unitate pe pămînt, de asemenea în situația cînd diferențierile țin numai de locuri, în raport cu depărtarea şi apropierea lor (recele dînd /influxuri/ diferențiate în acelaşi fel).

Dar în ce fel /îi vor face astrele/ pe unii oameni înțelepți, neghiobi sau gramaticieni, pe alții retori, pe alții cîntînd la liră, pe alții /buni/ la restul artelor, în plus pe unii bogați, pe alții săraci? Şi la fel în privința celorlalte /calități/ care nu-şi au cauza devenirii în amestecul corporal? Precum, să ai noroc acum cu un anume frate sau tată, sau fiu, sau soție, ori să ajungi general sau împărat?

Iar dacă astrele sînt însuflețite, ele produc efecte în urma unei opțiuni deliberate. Or, ce anume pățesc din partea noastră, ca să ne facă de bunăvoie un rău, atunci cînd ele locuiesc într-un loc divin şi sînt ele însele divine? Căci la ele nu există lucrurile din pricina cărora devin răi oamenii şi, în general, lor nu le soseşte nici bine, nici rău, atunci cînd noi fie o ducem bine, fie suferim rele.

3. Dar / – se spune – / planetele nu fac asta de bunăvoie, ci sînt silite de locurile /unde se află/ şi de aspectele /astrale/. Însă, dacă sînt silite, ar trebui cu siguranță ca toate să producă aceleaşi efecte, odată ajunse în aceleaşi locuri şi aspecte. Or, ce afect diferit îndură cutare astru, cînd parcurge cutare sau cutare segment al cercului zodiacal? Căci el de fapt nu ajunge în zodia însăşi, ci se află sub ea, la mare depărtare, şi, sub orice fel de /zodie/ ar ajunge, rămîne sub Cer/ul stelelor fixe/.

E ridicol, într-adevăr, ca în fiecare /zodie/ dintre cele unde o /planetă/ distribuie /bunuri/, /planeta respectivă/ să devină mereu alta

şi să dea mereu alte /bunuri/. Iar cînd răsare, cînd ajunge la centru şi cînd coboară /se spune că astrul/ e diferit! O planetă nu e fericită cînd e la centru, nu suferă cînd coboară sau devine inertă; nici o altă /planetă/ nu se mînie cînd suie, nici nu e blîndă cînd coboară (dar /– se spune –/ una dintre ele e mai bună chiar cînd coboară). Fiecare planetă este întotdeauna şi la centru pentru unele astre, dar totodată şi coboară pentru altele şi, coborînd pentru iarăşi altele, este la centru din nou pentru altele. Şi deci nu se bucură şi suferă, se mînie şi e binevoitoare în acelaşi timp. Cum de nu e absurd să spui că unele dintre ele se bucură cînd apun, iar altele /se bucură/ cînd răsar? Căci astfel se întîmplă ca ele să sufere şi să se bucure simultan!

Şi apoi, de ce suferința lor să ne facă nouă un rău? Dar în general, nu trebuie să le acordăm nici suferința, nici bucuria ocazională, ci ele sînt etern binevoitoare, bucurîndu-se de bunătățile pe care le au şi de cele pe care le văd. Pentru fiecare viața e la sine însăşi, iar binele se află pentru fiecare /astru/ în actualizare; asta nu are raport cu noi. Şi cel mai mult, cu noi, ființe care nu sîntem în comuniune /cu ele/ /relația cu noi/ ține de context şi nu e precumpănitoare. Şi nu au deloc de-a face cu noi, dacă anunțarea /viitorului/ le revine lor, precum le revine păsărilor, ca ceva neesențial.

4. Şi lucrul acesta e absurd, ca astrul cutare văzîndu-l pe cutare să se bucure, în timp ce cutare văzîndu-l pe cutare – dimpotrivă. Ce ură există la ele şi în legătură cu ce anume? Pentru ce, ca trigon /un astru/ priveşte într-un fel, iar cînd e în poziția opusă sau din cvadrat priveşte în alt fel? De ce el vede /un alt astru/, fiind aspectat într-un fel, în schimb, mai degrabă nu-l vede la zodia următoare, deşi e mai apropiat /ca poziție/?

În general, care este modul în care astrele produc ceea ce se spune că produc? În ce fel /produce/ fiecare separat şi, în plus, în ce fel produc toate laolaltă ceva diferit rezultat din /influxurile/ tuturor? Căci nici combinîndu-se unele cu altele nu produc astfel pentru noi ceea ce se crede, fiecare introducînd ceva din proprietățile sale, nici nu împiedică unul, prin violență, ca celălalt să dea /o influență/, nici de asemenea acesta nu consimte ca celălalt să acționeze, după ce a fost convins de el. Şi ca un astru să se bucure, ajungînd în locurile/ altuia, dar invers cînd al doilea ajunge în cele

ale primului – cum de nu e ca şi cînd, considerînd cineva doi îndrăgostiți unul de altul, ar spune apoi că unul îl iubeşte pe celălalt, dar că, invers, al doilea îl urăşte pe primul?

5. Susținînd /astrologii/ că printre astre există unul rece /Saturn/, apoi /afirmă/ că, fiind departe de noi, el ne e mai mult benefic; astfel, ei decid că răul lui față de noi se află în răceală. Însă ar fi trebuit ca în zodiile opuse, astrul respectiv să ne fie benefic; apoi, /astrele/ reci şi calde fiind contrarii, ambele /ar trebui/ să fie de temut. Totuşi ar fi trebuit să existe o temperare.

Şi /se susține/ că un astru se bucură în timpul zilei şi devine benefic fiind încălzit, un altul se bucură în timpul nopții, deoarece e de foc, de parcă la ele nu e veşnic zi – mă refer la lumină – sau de parcă astrul din urmă ar fi surprins de noapte, deşi e mult mai sus decît umbra pămîntului!

Iar faptul că Luna, cînd e plină, e benefică în conjuncție cu un alt astru, dar cînd nu mai e plină, e malefică, poate fi /luat/ şi invers, dacă acceptăm /raționamentul acesta/: într-adevăr, cînd e plină pentru noi, Luna ar fi fără lumină pe cealaltă emisferă /a ei/, pentru celălalt astru aflat deasupra ei, dar cînd nu mai e plină pentru noi, e plină pentru acel astru. Astfel încît ea trebuie să facă acțiuni contrarii, atunci cînd nu mai e plină /pentru noi/, deoarece se uită, plină de lumină, la acel /astru/. Or, pentru ea însăşi nu ar fi nici o diferență în ce fel este, *deoarece are întotdeauna o jumătate iluminată.*

Dar pentru acel astru – se spune – ar fi probabil o diferență, dacă ar fi încălzit. Dar el s-ar putea încălzi, în cazul cînd Luna ar fi fără lumină în raport cu noi. Însă, față de acel astru fiind ea benefică, în momentul lipsei de lumină /față de noi/, ea e Lună plină pentru el. Cum, atunci, nu ar fi acestea semne /pentru noi/ în baza analogiei?

6. Se consideră că Marte, respectiv Venus produc adulterele dacă se află dispuşi într-un anume fel, parcă umplîndu-se din desfrîul oamenilor cu dorințele pe care le au unul față de celălalt; cum de nu ar fi spusa aceasta o mare absurditate? Şi cum s-ar putea accepta că, pentru respectivele planete, privirea reciprocă, dacă s-ar privi în cutare fel, este plăcută, dar că nu există la ele nici o limită /a puterii/? Ce fel de viață au ele, ca, atunci cînd mii, nenumărate

vietăți se nasc și există, ele să desăvîrșească pentru fiecare cutare calitate, să le dea o opinie, să-i facă /pe acei oameni/ să fie bogați, săraci, desfrînați și să desăvîrșească acțiunile fiecăruia? Cum e cu putință să facă ele atîtea lucruri?

Concepția că astrele trebuie să aștepte răsăritul zodiilor și abia atunci să săvîrșească /acțiunile/, că sînt atîția ani ai suișului /omului/ cîte părți /ale cerului/ sînt cele prin care răsare fiecare zodie, că ele socotesc ca pe degete cînd vor produce /efectele/, dar că nu le e îngăduit /să săvîrșească ceva/ înaintea acestor termene, în general, ideea de a nu acorda *unuia singur* suveranitatea cîrmuirii, în vreme ce acestor /astre/ li se dă totul, de parcă nu ar fi *unul singur* care cîrmuiește, de care atîrnă Universul – /un Univers/ în acord cu sine – care dă fiecăruia, potrivit cu natura, să săvîrșească treaba proprie și să acționeze, ei bine, *toate acestea țin de o minte care dizolvă și ignoră natura ordinii universale, posesoare a principiului și a cauzei prime ce străbat pretutindeni.*

7. Dar dacă astrele semnalează lucrurile viitoare, așa cum afirmăm că există multe fenomene, altele decît ele, capabile să le semnaleze pe cele viitoare, care ar putea fi factorul care le produce? Și care este ordinea /producerii/? Căci viitorul nu ar putea fi semnalat, dacă existențele nu ar fi apărut – fiecare în parte – dispuse într-o ordine!

Fie astrele, prin urmare, *precum niște litere ce sînt scrise etern pe Cer sau care au fost scrise și se mișcă,* care produc un anume lucru sau un altul. Semnificația <σημασία> obținută de la ele să fie consecința acestui /principiu de ordine/, încît cineva ar putea înțelege o parte de la o alta *pornind de la un principiu unic aflat într-un viețuitor unic.* Într-adevăr, ai putea cunoaște caracterul cuiva, văzîndu-i ochii sau o altă parte a trupului, de asemenea /ai putea cunoaște astfel/ primejdiile și salvarea lui. Or, /astrele/ sînt părți, dar părți sîntem și noi. Așadar, mereu unele /lucruri se cunosc/ prin altele. *Și toate sînt pline de semne și înțelept e cel care știe ceva pornind de la altceva.*[2]

[2] Idee stoică, *cf.* Seneca, *Probleme naturale*, II, 32, destinată a avea un mare succes și mai tîrziu, în Renaștere.

Toți oamenii cunosc numeroase lucruri care apar în mod obişnuit; aşadar, care este *coordonarea unică* <σύνταξις μία> /a acestora/? Astfel e rezonabilă /prevestirea/ cu ajutorul păsărilor şi a altor viețuitoare, cu care le prevestim pe toate. Căci *trebuie ca toate să depindă unele de altele* şi e corect de spus nu numai faptul că există în fiecare individ particular „un singur suflu comun" <σύμπνοια μία>, dar că el există cu mult mai mult şi mai înainte în Întreg.[3] Şi /e corect de spus/ că un singur principiu face ca un Viețuitor multiplu *să fie o unitate şi o unitate din toate părțile.* Şi aşa cum pentru fiecare individ părțile asumă fiecare o singură lucrare, astfel şi în Întreg fiecare parte posedă cîte o lucrare şi chiar mai mult decît e cazul cu părțile individului, în măsura în care acelea nu sînt doar părți, ci şi întreguri, şi mai mult. Fiecare lucru deci purcede de la un singur principiu, realizîndu-şi treaba proprie şi unul contribuie la altul, căci el nu este desprins de Întreg. El produce şi îndură din partea altora şi iarăşi se apropie de altul, suferă şi se bucură. Nu purcede însă nici la întîmplare, nici arbitrar. Căci din aceste lucruri se naşte altceva şi, în continuare, conform naturii – altceva.

8. Or, Sufletul, cînd se avîntă să-şi realizeze treaba proprie – căci Sufletul face totul fiindcă are rațiunea formatoare a Principiului – ar putea să meargă drept şi, de asemenea, să o ia pe o cale ocolită. Iar faptele sînt urmate, în Întreg, de *justiția retributivă* <δίκη>, dacă e adevărat că Întregul nu va fi nimicit. Ea /justiția/ persistă etern, deoarece Întregul e guvernat de ordinea şi puterea celui care domină.

Astrele colaborează, dat fiind că sînt părți nu tocmai mici ale Cerului; ele sînt perfect potrivite cu Întregul şi adecvate semnalării. Aşadar, /ele/ le semnalează pe toate care se află în domeniul senzorial, dar le produc doar pe acelea pe care le produc în mod evident. Iar noi producem lucrarea Sufletului conform naturii, *atîta vreme cît nu am căzut în multiplicitatea Universului.* Şi căzînd, primim drept retribuție atît căderea însăşi, cît şi /căderea/ într-o soartă mai

[3] Vocabularul şi ideea sînt stoice, vezi şi tratatele *Despre providență,* dar îşi găsesc şi o întemeiere platoniciană în conceptul Universului ca viețuitor unic din *Timaios.*

rea pe viitor.[4] Bogăția şi sărăcia survin prin incidente exterioare, dar în ce fel survin virtuțile şi viciile? Virtuțile survin datorită părții primordiale a Sufletului, în timp ce viciile – prin întîmplări ale Sufletului îndreptat spre exterior. Dar despre acestea s-a vorbit în altă parte.[5]

9. Acum să ne reamintim de *fusul* pe care îl torc Moirele, după cei din străvechime. Pentru Platon există, pe de-o parte, fusul planetelor şi, pe de alta, fusul stelelor fixe, al revoluției /diurne/. Moirele şi Necesitatea, care e mama lor, îl răsucesc şi îl torc la generarea oricărui lucru; din pricina ei /a Necesității/ ajung să se nască cele generate.[6]

În *Timaios*, Zeul demiurg dă principiul Sufletului, în vreme ce zeii /astrali/ dau pasiunile teribile şi silnice, mîniile şi dorințele, plăcerile şi suferințele, şi există o altă parte a Sufletului /decît cel rațional/ de unde provin aceste pasiuni.[7] Aceste concepții ne leagă de astre, deoarece noi primim Sufletul de la ele; ele ne supun necesității odată ce am ajuns Aici. Aşadar primim de la ele caracterele şi, conform cu caracterele, acțiunile şi pasiunile venite de la o dispoziție care e capabilă de pasiuni, aşa încît /– ne putem întreba –/ ce mai sîntem *noi înşine* în rest?

Răspund că *ceea ce sîntem într-adevăr noi* şi că natura ne-a acordat să fim *stăpînii pasiunilor*.[8] Într-adevăr, chiar în mijlocul acestor rele primite prin intermediul trupului, Zeul a făcut ca „virtutea să fie fără stăpîn"[9]. Căci nu atunci cînd avem tihnă, avem nevoie de virtute, ci cînd sîntem în primejdie să nimerim în mijlocul relelor, fără să fie prezentă virtutea.

De aceea şi trebuie „să fugim de Aici" şi trebuie să ne separăm pe noi înşine de cele ce ni s-au adăugat;[10] şi „compusul" /dintre

---

[4] Teoria platoniciană din *Republica* că dreptatea şi nedreptatea sînt prin natura lor de urmat, respectiv de evitat, şi apoi abia sînt astfel, prin consecințele lor, inclusiv cele legate le reîncarnare.

[5] *51*, I.8, 12.

[6] Platon, *Republica*, 616c.

[7] Platon, *Timaios*, 41c-e.

[8] V. şi *54*, I.1, 7.

[9] Platon, *Republica*, 617e

[10] Platon, *Theaitetos*, 176a.

Suflet şi corp/ *nu trebuie să fie un corp însuflețit*, în care să domnească mai mult natura corpului ce obține o urmă a Sufletului, astfel încît viața comună să fie mai mult a corpului. Căci sînt corporale toate cîte țin de această /viață/. Însă deplasarea în sus, a celuilalt /Suflet/, exterior /Universului/, deplasare spre frumos şi spre divin, peste care nu domneşte nimeni, ci de care doar se foloseşte /omul/, pentru ca să fie acel /divin/ şi să trăiască potrivit cu el, *retrăgîndu-se /de Aici/* <ἀναχωρήσας>. Altminteri, ajungînd gol de acest Suflet /superior/, /omul/ trăieşte sub ursită; şi Aici nu numai că astrele îi vestesc /viitorul/, dar el devine precum o parte şi merge pe urmele Întregului a cărui parte este.

Fiecare /om/ este dublu, mai întîi el e compusul /dintre Suflet şi corp/, apoi este *el însuşi* (Sufletul). Şi întreg Universul e, mai întîi, compusul dintre corp şi un anume Suflet legat de corp; apoi el e Sufletul universal care nu se află în corp, dar care iluminează urmele din corp. Iar Soarele şi restul astrelor sînt duble în acelaşi fel.

Or /astrele/ nu-i dau nimic rău celuilalt Suflet /al omului/, celui pur; dar /proprietățile/ care se nasc de la /astre/ în cadrul Întregului – în măsura în care /astrele/ sînt parte a Întregului, corp şi corp însuflețit – pe acestea corpul /astrului/, ca parte, le dă părții /corp al omului/, în vreme ce preferința astrului şi a Sufletului său autentic priveşte spre cel mai bun.

Restul lucrurilor urmează /astrului/ sau, mai curînd, nu lui, ci proprietăților asociate cu el; de pildă, căldura de la foc se duce în Întreg, şi /de asemenea, urmează astrului/, dacă ceva provenit din celălalt Suflet /superior/ se duce spre un alt Suflet, înrudit cu /primul/. Însă lucrurile supărătoare sînt din cauza amestecului. Căci natura acestui Univers /vizibil/ este amestecată[11], iar dacă cineva ar pune deoparte Sufletul său separabil, restul nu e mare scofală. El e un zeu aşadar, dacă ținem cont de acel Suflet /separabil/, în timp ce restul – spune Platon – e un „daimon mare", iar afectele din el sînt daimonice.[12]

10. Dacă lucrurile stau astfel, *trebuie imediat acordată astrelor posibilitatea de a semnala*. Cît despre facultatea de a produce, ea nu

[11] *Timaios*, 47e.

[12] Platon, *Banchetul*, 202e. Platon se referă la Eros, dar Plotin extrapolează semnificația daimonilor ca „guvernatori" ai Universului vizibil.

trebuie să le fie acordată în totalitate lor, luate ca întreguri, ci numai /acelor părți ale lor/ care sînt proprietăți ale Întregului şi /mai trebuie să le fie acordat/ cît le mai rămîne lor ca rest /după ce excludem Sufletul/.

Şi trebuie acceptat că Sufletul, chiar înainte de a ajunge să se nască /în corp/, vine purtînd ceva de la el. Căci el nu ar intra în corp, dacă nu ar avea ceva important capabil de afectare.[13] Trebuie să acceptăm şi că Sufletul care intră în regatul soartei o face potrivit cu mişcarea de revoluție însăşi /a Cerului/. În fine, trebuie să acceptăm că el însuşi parcurge mişcarea de revoluție, colaborînd /la ea/ şi împlinind de la sine ceea ce trebuie să săvîrşească Întregul, deoarece fiecare dintre părțile /Universului/ capătă un rang în Suflet.

11. Trebuie luat în considerație şi acest lucru: ceea ce pleacă de la /astre/ nu ajunge la cei ce primesc la fel cum a plecat de la ele. De exemplu, dacă focul / e cel care pleacă/, acesta de Aici e întunecat, şi dacă o dispoziție prietenoasă /pleacă/, devenind slabă la primitor, ea nu produce o iubire prea frumoasă, iar înflăcărarea /de la astre/, ajungînd să fie a unui om pe care nu-l uneşte cu măsura ca să devină curajos, produce ori mînie, ori laşitate; ceea ce iubeşte onoarea şi are de a face cu frumosul produce năzuința spre cele *crezute* frumoase, în vreme ce influxul Intelectului produce viclenia. Căci viclenia vrea să fie un intelect care nu poate să întîlnească scopul spre care tinde.

Prin urmare, aceste particularități ale astrelor ajung rele în noi, deşi Acolo ele nu sînt /rele/. Într-adevăr chiar şi proprietățile care sosesc, deşi nu mai sînt acelea /de acolo/, nu rămîn nici ele în ce fel au sosit la corpuri, după ce se amestecă cu materie şi între ele.

12. Şi sosind aceste /proprietăți/, ele ajung să formeze o unitate; fiecare dintre cele ce capătă devenire este adus din acel amestec, încît să devină *ceea ce este* şi *în ce fel este.* /Astrele/ nu produc calul, ci dau ceva calului. Căci calul provine din cal şi omul – din om.[14] Iar Soarele colaborează la plămădire. Însă /omul/ se naşte din *rațiunea formatoare* a omului, dar mediul exterior îl poate vătăma sau

[13] Este vorba despre Sufletul deja „căzut", desfăcut din Întreg.

[14] Aristotel, *Fizica*, B, 2, 194b.

ajuta. E asemănător cu tatăl: dar de multe ori /influența mediului/ conduce spre mai bine, dar se întîmplă şi spre mai rău. Totuşi, /această influență/ nu-l îndepărtează de substrat. Dar uneori biruie Materia, nu natura, încît /animalul/ nu devine desăvîrşit, forma fiind învinsă.

[Fața întunecată a Lunii dinspre noi este întoarsă spre pămînt şi nu necăjeşte /astrele/ de deasupra. Fără ca astrul acela să fie de ajutor din pricina depărtării, se pare că ea e mai rea /pentru noi/. Dar cînd e Lună plină, ea e îndestulătoare pentru ce e jos, chiar dacă acel astru e îndepărtat. Dar față de acel astru de foc neavînd lumină, ea pare pentru noi benefică. Căci ea fiind întunecată în raport cu acel astru de foc, pare benefică în raport cu noi. Într-adevăr, e îndestulătoare /lumina/ acelui /astru/, care e prea mult de foc în raport cu /Luna/.

Şi corpurile care sosesc de acolo, fiecare aparținînd altor /compuşi astrali/ însuflețiți, sînt în mai mare sau mai mică măsură calde, dar nici unul nu e rece, ceea ce o dovedeşte locul /de unde vin/. Planeta pe care oamenii o numesc Jupiter e bine temperată cu foc şi astfel e şi Luceafărul /Venus/. De aceea, /aceste planete/ şi par a fi în acord din pricina asemănării; dar în raport cu planeta „de foc“ (Marte) /sînt în acord/ prin amestecul /focului/, însă în raport cu Saturn se comportă diferit datorită îndepărtării /de aceasta/. Mercur, pe cît se crede, se comportă egal cu toate, fiind asemănător /cu toate celelalte/.

Toate /planetele/ contribuie la Întreg: în aşa fel sînt unele față de celelalte în contribuția lor la Întreg, după cum vedem că e fiecare parte a unui viețuitor unitar. În vederea acestui /Întreg/ ele /acționează/ cel mai mult, precum fierea /în organismul individual/ acționează atît asupra întregului, cît şi asupra organelor apropiate. Căci era necesar /ca ea/ să stîrnească înflăcărarea şi să nu îngăduie nici ca întregul, nici ca organul apropiat să fie păgubite. În întregul /Viețuitor/ era nevoie de ceva asemănător /cu fierea/, dar şi de altceva asociat cu plăcutul. Alte /părți/ sînt /ca/ ochii. Despre toate /lucrurile spunem că/ sînt în simpatie prin partea lor irațională. *Astfel există o unitate şi o unică armonie.*][15]

[15] Armstrong (PA, 2, p. 545) consideră acest pasaj o interpolare, pe motiv că pare mult mai favorabil astrologiei decît restul. Nu mi se pare un motiv suficient. În traducerea sa, Ficino îl plasase după capitolul 5.

13. De vreme ce unele influențe ajung /la noi/ dinspre mişcarea de revoluție astrală, altele nu, trebuie să analizăm şi să discernem ceea ce vine de acolo şi să arătăm, la modul general, de unde vine fiecare /influență/. Iată începutul:

Sufletul cîrmuieşte acest Univers potrivit cu rațiunea; precum în cazul fiecărui animal individual există în el un principiu, pornind de la care toate părțile animalului sînt şi plămădite, şi orînduite în funcție de întregul ale cărui părți sînt. De aceea în Întreg există toate, dar în părți există numai atît cît este fiecare. Sosind în întîmpinare, dintre lucrurile exterioare unele sînt contrare voinței naturii, altele sînt în acord cu ea. *Dar toate sînt orînduite în acord cu Întregul,* dat fiind că toate sînt părți ale lui; ele capătă natura pe care o posedă şi împlinesc totuşi din propriul impuls întreaga viață a Universului.

Lucrurile neînsuflețite sînt în toate privințele instrumentele /ființelor/ din Univers şi sînt, cum ar veni, împinse în afară pentru a produce. Dintre cele însuflețite, unele posedă o mişcare nedefinită, precum sînt caii înhămați la care, înainte ca vizitiul să le fi hotărît alergarea, dat fiind că aceste ființe sînt conduse „cu lovituri"[16]. *Dar natura animalului rațional îşi are vizitiul la sine.*[17] Şi dacă are un /vizitiu/ cunoscător, merge în linie dreaptă; dacă nu, /merge/ aşa cum se întîmplă de multe ori. Amîndoi însă se află în interiorul Universului şi contribuie la Întreg. Cele mai importante /ființe/ dintre ele, care au un rang mai înalt, produc lucruri numeroase şi importante şi contribuie la viața Întregului avînd o funcție mai degrabă activă decît pasivă; altele trăiesc fiind pasive, avînd puțină putere de a produce. Cele intermediare între acestea, deşi sînt pasive în raport cu unele, totuşi produc multe lucruri şi, în multe situații, posedă principiul acțiunii şi producerii la ele însele.

Şi Universul ajunge să fie o viață desăvîrşită, deoarece cele mai bune ființe acționează în cel mai bun fel, în măsura în care binele se află în fiecare. Trebuie deci ca ele să fie rînduite împreună cu cel care le conduce, precum soldații cu generalul – e vorba despre /zeii/ despre care se spune că „îl urmează pe Zeus", care se îndreaptă spre natura inteligibilă[18]. Iar ființele care se folosesc de o

---

[16] *Critias,* 109c.

[17] Aluzie la mitul din *Phaidros,* 246a –

[18] *Phaidros,* 246e.

natură inferioară sînt în rîndul doi în Univers – cele care sînt în rîndul doi şi în Sufletul din noi. Şi celelalte sînt analoge părților din noi. Căci nici la noi nu sînt toate egale.

Viețuitoarele se conformează aşadar toate rațiunii totale a Universului, şi cele din Cer toate, şi celelalte, cîte sînt părți în Întreg; şi nici o parte, chiar dacă e mare, nu are posibilitatea de a produce o alterare a rațiunilor formatoare, nici o rațiune a ființelor ce se nasc conform rațiunilor formatoare. Dar poate produce o schimbare în ambele direcții – a răului şi a binelui, dar nu le poate scoate din propria natură: /acea parte a Universului/ produce răul, fie dînd o slăbiciune trupească, fie pentru Sufletul aflat în simpatie /cu ea/ şi care e de la sine dedat spre în jos, devine, în context, pricină de rău; fie că, fiind corpul rău alcătuit, devine obstacol ca /Sufletul/ să activeze prin el spre el. La fel e o liră care nu e acordată în aşa fel încît să primească acuratețea armoniei pentru a face desăvîrşite sunetele muzicale.

14. Dar în ce fel /influențează astrele/ ceea ce e legat de sărăcie, bogăție, reputație şi demnități?

Răspund că, dacă bogățiile vin de la părinți, astrele l-au anunțat pe bogat, după cum ele numai l-au anunțat şi pe cel nobil din părinți asemenea, avînd reputația din pricina neamului. Dar dacă /reputația/ a venit din fapte bune, dacă corpul s-a născut ca bun ajutor /pentru aceste fapte/, ar fi putut contribui la aceasta cei care au produs puterea corporală – mai întîi părinții; apoi dacă a primit ceva de la locuri, cele cereşti şi pămîntul.

Iar dacă virtutea sa a fost fără corp, cea mai mare parte a meritului trebuie atribuit chiar ei şi /vine apoi şi/ ceea ce a mai contribuit din partea celor care l-au răsplătit. Dacă cei care i-au dat /avuție/ erau oameni buni, totul trebuie redus la virtute şi astfel ea este cauza /bogăției/. Dacă aceia erau oameni răi, dar i-au dat pe bună dreptate răsplată, lucrul s-a întîmplat datorită părții celei mai bune din ei care a acționat. Dacă cel care s-a îmbogățit era rău, /trebuie considerată/ răutatea în mod precumpănitor şi ceea ce era cauza răutății, dar trebuie adăugați cei care i-au dat banii drept *cauze auxiliare* de acelaşi fel. Dacă /a dobîndit averea/ din trudă, de pildă din agricultură, cauza revine agricultorului, ținutul înconjurător colaborînd. Iar dacă omul a găsit o comoară, /spunem/ că o potrivire cu ceva sosit din Univers. Şi dacă e aşa, e semnalat /de astre/. *Căci*

în toate privințele toate își urmează – unele, altora. De aceea /ele își dau și semne/ în toate privințele.

Dacă cineva și-a pierdut averea fiindcă a fost prădat, cauza revine făptașului și propriului său principiu. Dacă a pierdut-o pe mare, de vină sînt potrivirile /universale/.

Reputația vine pe drept sau pe nedrept. Dacă a venit pe drept, meritul e al faptelor și al părții bune din cei care au buna părere /despre respectivul om/. Dacă vine însă pe nedrept, cauza revine nedreptății celor care aduc onoruri.

Despre demnități același tip de discurs: fie că sînt cuvenite, fie nu. Iar dacă e în primul fel, trebuie văzut meritul în partea mai bună a celor care l-au ales pe /omul respectiv în demnitate/, sau la el care a acționat cu concursul celorlalți și oricum altfel.

Cît despre /explicația/ căsătoriilor, e ori vorba de preferință, ori de noroc și de o potrivire sosită din Întreg. Nașterile copiilor sînt urmarea acestora /a căsătoriilor/ și, fie că ei sînt plămădiți conform cu rațiunea formatoare fără să fie nici o piedică, fie au defecte, cînd apare o opreliște interioară fie la femeia însărcinată, fie mediul înconjurător e astfel dispus încît s-a arătat nepotrivit față de sarcina respectivă.

15. Platon consideră sorții trași și preferințele /Sufletelor/ drept colaborînd /la destinul omului/ înainte /de a vorbi/ despre *rotația fusului /necesității/;* apoi dă /drept conlucrînd la destin/ planetele din fus, care vor îndeplini întru totul cele alese /de Suflete/, deoarece și daimonul colaborează la îndeplinirea acelor alegeri.[19]

Dar în ce constau oare sorții /trași de Suflete/? Răspund că se referă la faptul că Sufletele s-au născut, pe cînd Universul avea starea pe care o avea atunci cînd Sufletele au intrat în corp, la faptul de a intra într-un anume corp, a aparține unor anume părinți, a se naște în astfel de locuri și în general, după cum am spus, /constă în/ ceea ce ține de exterior. Toate ajung să fie laolaltă, ca și cînd sînt toarse de una dintre pomenitele Moire /Clotho/ și sînt prezentate în totalitate și în parte. Lachesis /aduce/ sorții, iar Atropos le aduce la deplina necesitate pe acestea care se vor întîmpla într-un anume fel.

Dintre oameni, unii ajung să aparțină /elementelor/ din Întreg și împrejurărilor exterioare, ca și cînd ar fi fost vrăjiți, și sînt puțin

[19] Platon, *Republica*, 617d-e.

sau deloc ei înşişi. *Dar alții, învingîndu-le pe acestea şi suind, ca să spunem aşa, cu capul spre înălțimi şi în afara /Universului vizibil/*, salvează partea cea mai bună a Sufletului şi partea veche a Ființei Sufletului. Căci nu trebuie considerat că Sufletul este un astfel de lucru care, orice ar resimți din afară, să capete respectiva natură, fiind singurul dintre toate care să nu aibă propria natură, ci /dimpotrivă/ mult mai degrabă Sufletul decît restul lucrurilor, dat fiind că posedă rațiunea formatoare a principiului, deține multe puteri proprii în vederea activităților conforme cu natura. Şi nu e cu putință ca, fiind /Sufletul/ o Ființă, să nu aibă în posesie împreună cu ființarea şi năzuințe, şi acțiuni, şi orientarea spre bine.

Aşadar, compusul /din Suflet şi corp/ provine dintr-un compus de naturi, este calificat într-un anume fel şi posedă activități de un anume fel. Dar, dacă vreun Suflet e separat, el are acțiuni separate şi proprii, neconsiderînd drept proprii afectările trupului, dat fiind că el vede că /trupul/ e ceva, iar el – altceva.

16. Însă, trebuie să pornim mai tîrziu de la un alt principiu pentru a cerceta ce este compusul şi non-compusul, ce este separatul şi non-separatul, cînd Sufletul se află în corp, şi în general *ce este viețuitorul*.[20] Căci nu toți filozofii au aceeaşi opinie în legătură cu acest subiect.

Acum să mai spunem în ce sens am afirmat că *Universul e conform rațiunii formatoare, dat fiind că Sufletul guvernează.*

Oare Sufletul le creează pe fiecare /la rînd/ *ca înşirate pe o linie dreaptă* <ἐπ᾽ εὐθείας> – omul, apoi calul şi un alt animal, apoi fiarele, mai înainte /de ele/ focul şi pămîntul – apoi le vede pe acestea întîlnindu-se, nimicindu-se sau fiindu-şi de folos reciproc? Apoi, oare numai vede conexiunea acestor acțiuni ale ființelor respective, cît şi pe cele care se întîmplă să existe neîncetat mai tîrziu, dar nu mai contribuie cu nimic la consecințe, în afară doar că produce din nou, de la început, naşterea animalelor pe care le încredințează afectelor reciproce?

Sau vorbim despre /Suflet/ ca fiind o cauză şi a acțiunilor care apar astfel, fiindcă, odată ce sînt născute de Suflet, ele produc în continuare consecințe?

[20] Referire la tratatul următor, *53*, I.1.

Sau rațiunea formatoare posedă şi faptul că un cutare produce sau suferă cutare nu întîmplător, nici arbitrar, nici dacă apar anumite circumstanțe, ci lucrurile se întîmplă astfel în mod necesar? Aşadar, /lucrurile se petrec/ cînd rațiunile formatoare le produc? Răspund că /ele se petrec/ deoarece rațiunile formatoare există, dar nu ca producătoare, ci ca ştiutoare, dar mai degrabă deoarece Sufletul, care posedă rațiunile generatoare, cunoaşte ceea ce se întîmplă pornind de la toate acțiunile sale. Căci aceleaşi circumstanțe şi întîmplări survenind, se cuvine ca aceleaşi lucruri să fie săvîrşite.

În privința celor pe care Sufletul le percepe sau le prevede, el aduce asupra lor şi înlănțuie de ele consecințele, aşadar /înlănțuie/ ceea ce precedă şi ceea ce urmează pe deplin şi, din nou, aduce asupra ultimelor /consecințe/ pe cele care în continuare precedă /alte consecințe/, *ca şi cum ar /pleca/ de la /evenimente/ prezente*. De unde, probabil, /rezultă/ că întotdeauna cele care urmează sînt inferioare. De exemplu, demult oamenii erau într-un fel, iar acum sînt altfel /mai răi/, deoarece rațiunile formatoare, din pricina intervalului scurs şi a unei eterne necesități, cedează afectărilor date de Materie.

Văzînd deci Sufletul laolaltă ba pe unele, ba pe altele, însoțind cu mintea afectările făptuirilor sale, el are o astfel de viață şi nu s-a îndepărtat de grija pentru făptuirea sa, punînd un capăt creației *şi aranjînd o singură dată în ce fel să fie bună pentru eternitate*, ci /el face/ precum un agricultor care, după ce a semănat sau a sădit, îndreaptă mereu /semănăturile/ pe care iernile ploioase ori gerurile neîncetate, ori furtunile le-au vătămat.[21]

Dar dacă toate aceste /acțiuni ale Sufletului/ sînt absurde, oare trebuie spus că deja îi sînt cunoscute şi se află în rațiunile formatoare şi nimicirea, şi efectele răului? Dar, dacă e aşa, vom declara că rațiunile produc şi relele, *deşi în arte şi în rațiunile lor nu există eroare*, nici /nu există acolo acțiuni/ împotriva artei, nici nu există nimicire a ceea ce e conform artei.[22]

Dar aici cineva va spune că în Întreg nu există nimic împotriva naturii şi rău. Şi totuşi, se va concede existența mai răului şi a mai binelui.

---

[21] Prezența continuă a principiului creator în creație – principiu teologic şi metafizic fundamental la Plotin – v. LPA, „Artistul, Artizanul şi Arhetipul".

[22] *Republica*, I, 342b.

Atunci, dacă şi inferiorul conlucrează la Întreg, şi dacă nu e necesar ca toate să fie frumoase? *De fapt, contrariile contribuie laolaltă, iar ordinea universală nu există fără ele.* Aşa stau lucrurile şi în cazul vietăților individuale.

Rațiunea formatoare le determină şi le plămădeşte pe cele mai bune, dar cîte nu sînt astfel se află în virtualitate în rațiuni, dar sînt în actualizare în cele născute; iar Sufletul nu mai are nevoie să facă nimic, nici să pună în mişcare rațiunile, deoarece deja Materia le face de la sine pe cele rele prin zdruncinarea a ceea ce rezultă din rațiunile precedente, chiar dacă e totuşi nu mai puțin dominată în raport cu mai binele. Astfel încît un singur /univers/ rezultă din toate cele care, într-o anume modalitate se nasc bune şi rele, dar care în altă modalitate, diferită, se află în rațiunile formatoare.

17. Dar oare aceste rațiuni formatoare din Suflet sînt gînduri?[23] Dar cum poate produce /Sufletul/ în conformitate cu gîndurile? Căci rațiunea formatoare produce în Materie, iar ceea ce produce în mod fizic nu e nici gîndire, nici vedere, ci putere de a modifica Materia, nu ştiind, ci doar acționînd, precum o întipărire şi o figură în apă, ca un cerc, dar altceva decît puterea zisă vegetativă şi generativă îi dă acestei /rațiuni/ capacitatea de a produce.

Dacă e aşa, va produce partea conducătoare a Sufletului deoarece ea modifică Sufletul material şi generativ.

Îl va modifica însă după ce a deliberat? Dar, dacă a deliberat, se va referi mai întîi la altceva decît la cele din sine. Dar dacă se referă la cele din sine, nu are nevoie de nici o deliberare. Căci nu acesta (raționamentul) va modifica, ci partea care, în Suflet, conține rațiunile. Aceasta e şi mai puternică, şi în stare să producă în Suflet. Căci produce conform cu Formele.

Prin urmare, Sufletul, deoarece le are pe acestea de la Intelect, să le dea. Intelectul deci le dă Sufletului universal, Sufletul, cel care vine după Intelect, de la sine /le dă/ Sufletului care vine după el, iluminîndu-l şi întipărindu-l, iar acesta din urmă, *ca şi cînd i s-ar fi poruncit*, produce. Pe unele le produce fără piedici, pe altele, avînd piedici, le face mai rele. Dat fiind că /acest Suflet/[24] primeşte puterea de a produce şi se umple nu de primele rațiuni, va produce nu numai conform cu ceea ce a primit, ci ar putea apărea şi ceva de

[23] Probabil o referință la teoria platonismului mediu despre Idei sau Forme ca gînduri ale lui Dumnezeu.

la el însuşi şi acesta, desigur, e inferior: e un vieţuitor /ceea ce produce/, dar un vieţuitor mai nedesăvîrşit, care îşi chinuie propria viaţă, dat fiind că e cel mai rău, e insaţiabil, sălbatic, scos dintr-o materie inferioară – ca un rest amar <ὑποστάθμη πικρά> al realităţilor precedente – şi producînd lucruri amare pe care el însuşi le încredinţează Întregului.

18. Oare deci relele din cuprinsul Întregului sînt necesare, fiindcă ele urmează realităţilor precedente? Răspuns că /e aşa/ şi că, dacă relele nu ar exista, Întregul ar fi incomplet. Căci majoritatea lor sau toate aduc folos Întregului, precum produsele animalelor veninoase, dar ne scapă în cazul celor mai multe din ce pricină. De fapt chiar răul lor conţine multe aspecte utile şi realizează multe lucruri frumoase, precum frumuseţea oricărui obiect artistic, şi stîrneşte gîndirea pe care nu o lasă să doarmă fără teamă.[25]

Dacă toate acestea s-au spus cu dreptate, trebuie ca Sufletul universal să le contemple etern pe cele superioare, tinzînd spre natura inteligibilă şi spre zeu. Dar cînd el se umple şi e plin, *de parcă dă pe dinafară* <ἀπομεστουμένης>, e necesar ca o imagine ieşită din el, o ultimă parte a lui, să fie acest /aspect/ creator îndreptat în jos.

Acesta este, aşadar, ultimul „creator". Deasupra lui se află partea Sufletului cel dintîi, umplută de Intelect. Peste toate se află Intelectul „demiurg", care dăruie şi Sufletului de după el /realităţile/ ale căror urme sînt de ordinul trei.

În mod verosimil se spune că *acest Univers e o copie, neîncetat copiată;* Primul şi cel de-al Doilea stau locului, în vreme ce al Treilea, pe de o parte, stă locului şi el, dar, pe de alta, se mişcă în Materie şi în mod contextual. Căci atîta timp cît există Intelect şi Suflet, raţiunile formatoare vor curge spre acest aspect /inferior/ al Sufletului, la fel cum, atîta timp cît există soare, există şi toată lumina iradiată din el.

---

[24] Probabil că este vorba despre Natură. În ultimă instanţă, ultimul Suflet va produce Materia – ceea ce Plotin afirmă explicit în tratatul *51*, I.8.

[25] Lucrurile rele sau urîte pot fi transfigurate de artă, producînd frumosul artistic. Plotin este conştient de productivitatea răului în viaţa omenească.

CE ESTE ANIMALUL ŞI CE ESTE OMUL

53, I.1

Tema

Plotin vrea să arate că Sufletul superior din noi şi Intelectul ne depăşesc şi nu sînt afectate de pasiuni. În sens propriu „noi" nu sîntem Intelectul nostru.

Subiectul

Senzaţia şi gîndirea. Cui aparţin ele: Sufletului, corpului sau compusului? Numai Sufletul inferior este afectat, nu şi cel superior. Intelectul, ca şi senzaţia sînt în folosul nostru, dar nu sînt „ale noastre". Eul nostru se rezumă la Sufletul intermediar – sediul raţiunii discursive. Cum poate fi Sufletul fără vină, şi totuşi greşi şi fi pedepsit, aşa cum spune Platon? Sufletul inferior, care geşeşte, primeşte după moarte pedeapsa. Dar dacă privim Sufletul ca pe o unitate, el e nevinovat. Interpretarea mitului lui Heracles, ca exprimînd dualitatea Sufletului: cel inferior se află în lumea materială, cel superior în lumea inteligibilă.

1. Cărui subiect i-ar fi proprii plăcerile şi suferinţele, spaimele şi îndrăznelile, dorinţele şi aversiunile, cît şi durerea? Fie Sufletului, fie Sufletului care se foloseşte de un corp, fie celui de-al treilea – *compusului* din primele două. Dar acesta se poate concepe în două sensuri: fie e amestecul, fie altceva diferit provenit din amestec.

La fel stau lucrurile şi cu cele care sînt apărute, făcute şi cugetate pornind de la aceste afecte. Aşadar şi gîndirea discursivă, şi opinia trebuie cercetate: oare ele au acelaşi /subiect/ pe care îl au şi afectele, sau unele sînt astfel, iar altele – altfel? Şi gîndirea trebuie investigată: în ce fel e ea şi care e subiectul care o posedă? Şi chiar această instanţă care examinează şi care realizează cercetarea şi judecata acestor probleme, oare ce anume ar fi ea?

Iar mai întîi trebuie aflat cui aparţine faptul de a percepe? De aici se cuvine pornit, de vreme ce afectele ori sînt anumite percepţii, ori nu există fără percepţie.

2. Mai întîi trebuie să considerăm Sufletul: oare Sufletul este ceva, iar esenţa Sufletului – altceva? Dacă e aşa, atunci Sufletul e ceva compus şi nu e absurd ca el să primească afecte şi ca afectele de acest fel să-i aparţină, dacă argumentul va cere să fie şi astfel, şi în general /el va primi/ habitudini şi dispoziţii mai rele sau mai bune.

Sau, dacă Sufletul şi esenţa Sufletului sînt identice[1], Sufletul ar fi o Formă incapabilă să primească toate aceste activităţi, al căror /subiect/ trebuie raportat la altceva /decît la Suflet/, avînd o activitate conaturală cu sine în sine însuşi, pe oricare ar indica-o raţionamentul.

Fiind adevărat să se spună că, dacă ceea ce e nemuritor şi indestructibil (Sufletul) e neafectabil, el dă cumva altuia din sine, dar

[1] Aristotel, *Metafizica*, VIII, 3.

el însuşi nu are nimic de la altul, sau are numai de la cele ce sînt înaintea sa, existențe superioare de care nu e separat. De ce anume s-ar putea teme o astfel de existență care nu primeşte nimic exterior? Acela se va teme, care poate să pătimească. Dar nici nu are curaj: căci au curaj ființele pentru care nu există prezență a lucrurilor înspăimîntătoare? Şi dorințele, care se satisfac prin intermediul corpului care se umple şi se goleşte, fiind un altul cel care se umple şi se goleşte, /cum pot exista la Suflet/? În ce fel /să aibă parte/ de amestec? Răspund că „ceea ce e esență e neamestecat"[2]. În ce fel /să aibă parte/ de adaosul altora? Astfel s-ar grăbi să nu fie ceea ce este! Durerea e încă departe, iar suferința în ce fel s-o aibă sau pentru ce? Căci este autosuficient cel care e simplu în esența lui, dacă rămîne în esența sa în ce fel este. Şi cine intervine ca să se bucure, atunci cînd nimic, nici binele nu-i vine ca adaos? Căci ceea ce este, este veşnic. *Şi nici nu va avea senzații, nici gîndire discursivă* <διάνοια>, *nici opinie nu există la el.* Căci senzația e o recepție a formei sau a unei afectări a corpului, iar gîndirea discursivă şi opinia se formează pe baza senzației.[3]

Dar trebuie cercetat în privința gîndirii pure <νόησις>, dacă pe ea o vom atribui Sufletului; şi trebuie să cercetăm şi în privința plăcerii pure, dacă ea apare la Sufletul singur.

3. Or, trebuie să plasăm în corp Sufletul, fie că acesta e înaintea corpului, fie că e în el – pornind de la acesta şi de la Suflet a fost denumit „animalul întreg"[4]. Într-adevăr, *fiindcă Sufletul se foloseşte de corp ca de un instrument*, el nu este silit să primească afectările ce vin prin corp, aşa cum nici artizanii nu primesc afectările instrumentelor. Dar ar fi necesar, probabil, să primească senzația, dacă este necesară folosirea unui instrument de către Sufletul care cunoaşte afectările exterioare în baza senzației. Căci a te folosi de ochi înseamnă a vedea.

Numai că există şi vătămări la văz, aşa că sînt şi suferințe, şi durere şi, în general, ajunge /la Suflet/ orice e legat de corp. Aşa că /apar/ şi dorințe cînd Sufletul caută serviciul instrumentului.

---

[2] Platon, *Philebos*, 59c.
[3] Aristotel, *Despre suflet*, B, 12, 24a.
[4] Platon, *Phaidros*, 246c.

Dar în ce fel trec afectările de la corp la Suflet? Într-adevăr, un corp face parte unui alt corp din afectările sale, *dar cum va da un corp ceva Sufletului?* Căci asta înseamnă ca unul să sufere, atunci cînd un altul suferă. Or, corpul şi Sufletul sînt separate atîta timp cît unul va fi cel care foloseşte, iar celălalt /instrumentul/ de care /Sufletul/ se foloseşte. Cel puţin le separă cel care consideră Sufletul ca fiind „cel care foloseşte". Dar înainte de a-l fi separat prin filozofie, cum era această /relaţie/? Răspund că ele erau amestecate.

Dar dacă erau amestecate, oare exista un amestec complet[5], sau Sufletul era ca „întreţesut" cu corpul[6], sau era ca o formă neseparată, sau ca o formă în contact cu /Materia/, precum un cîrmaci, sau o parte a Sufletului era în acest fel, iar o alta în celălalt fel?[7] Vreau să spun: o parte era separată, aceea care folosea /corpul/, altă parte era amestecată /cu corpul/ într-un anume fel oarecare, fiind ea însăşi la nivelul /instrumentului/ de care cealaltă parte se folosea; asta, pentru ca filozofia să o întoarcă pe ea spre partea care foloseşte /corpul/, iar pe aceasta să o conducă departe de instrumentul de care ea se foloseşte – atîta cît nu e absolut indispensabil – pentru ca să nu se folosească permanent /de el/.

4. Să presupunem, prin urmare, că /Sufletul şi corpul/ sînt amestecate. Or, dacă sînt amestecate, cel mai rău va deveni mai bun – anume corpul –, pe cîtă vreme cel mai bun /va deveni/ mai rău – Sufletul. Corpul va fi mai bun, deoarece are parte de viaţă, iar Sufletul va fi mai rău, deoarece va avea parte de moarte şi de iraţionalitate. Însă ceea ce e îndepărtat cumva de viaţă /Sufletul/ cum ar putea primi în plus, ca adaos, sensibilitatea? Dimpotrivă, cînd corpul primeşte viaţa, el ar fi un corp cu senzaţii, avînd parte de afectările sosite de la senzaţie. Acesta aşadar va năzui – căci el se şi bucură de lucrurile la care năzuieşte – şi va fi temător pentru sine. Căci el este cel care nu va ajunge la plăceri şi va fi nimicit.

Trebuie cercetat şi modul acestui amestec, ca nu cumva el să fie imposibil, ca şi cum cineva ar spune că linia a fost amestecată cu albul – *o natură cu o altă natură.* Formula „întreţesut" nu face

[5] Teoria stoică.

[6] Platon, *Timaios*, 36e. Referirea este la corpul Universului.

[7] V. Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 413a.

ca elementele întrețesute să aibă aceleaşi afectări, ci e posibil ca cel întrețesut să fie neafectat şi e posibil ca Sufletul care se inserează /în corp/ să nu aibă afectările acestuia, precum lumina /pe corpuri lucioase/, dar mai ales, deoarece el a fost întrețesut în Întreg. Sufletul nu va îndura afectările corpului în separare de corp, fiindcă a fost întrețesut cu acesta.

Dar oare Sufletul va fi în corp precum forma în materie? Mai întîi /trebuie spus/ că va fi *precum o formă separabilă,* dacă e Ființă, şi cel mai bine l-am concepe potrivit cu modelul celui care se foloseşte /de un instrument/. Dacă el este, precum la topor figura exterioară în raport cu fierul[8], şi dacă compusul, toporul, va face ceea ce va face fierul astfel configurat, adică în raport cu figura exterioară, atunci i-am acorda mai curînd corpului cîte sînt afectările comune – anume unui asemenea „corp natural, capabil să fie instrument, care are viața în virtualitate"[9]. Căci /Aristotel/ afirmă că e absurd să se spună că Sufletul „țese"[10], astfel încît să se spună şi că el doreşte şi suferă. Ci mai degrabă animalul /compus/ face acestea.

5. Oare trebuie afirmat că animalul este un corp de acest fel, sau e ceea ce e comun, sau o a treia entitate, făcută din ambele /Suflet şi corp/? Oricum ar sta lucrurile, fie trebuie să păstrăm Sufletul neafectat, cauză fiind pentru altceva de acest tip /un corp/, fie trebuie ca Sufletul să fie afectat împreună cu /corpul/. Şi, dacă e afectat, fie că Sufletul are acelaşi afect /cu corpul/, fie unul asemănător, cum ar fi de exemplu, ca într-un fel să dorească animalul, într-alt fel să activeze sau să simtă partea doritoare /a Sufletului/. Corpul cu aceste proprietăți trebuie studiat mai tîrziu.

Dar compusul în ce fel, de exemplu, suferă? Oare fiindcă corpul, fiind dispus în acest fel, iar afectul ajungînd pînă la senzație, senzația se încheie în Suflet? Dar nu e încă limpede în ce fel apare senzația.

Cînd suferința porneşte de la opinia sau judecata că un rău va veni pentru sine sau pentru cei apropiați, de aici ajunge o schimbare

[8] Aristotel, *Despre suflet*, II, 1, 412b.

[9] *Ibidem*, II, 1, 412b.

[10] *Ibidem*, I, 4, 408b.

în suferință la corp şi în general la întreg animalul? Însă încă nu e limpede cui aparține faptul opiniei – Sufletului sau compusului. Apoi opinia legată de eventualitatea răului nu posedă afectul suferinței. Căci este cu putință să nu sosească deloc suferința, deşi opinia e prezentă, de asemenea nici furia /să nu apară/, deşi există opinia că ai fost dispreţuit, şi nici să nu fie stîrnită năzuința, deşi e prezentă opinia despre ceea ce e bine. În ce fel sînt comune acestea?

Răspund că şi dorința părții apetitive, şi mînia părții înflăcărate, şi în general a părții doritoare reprezintă o extindere spre ceva. În acest sens însă, ele nu sînt încă comune, ci aparțin numai Sufletului. Sau aparțin şi corpului, fiindcă sîngele şi fierea trebuie să fiarbă şi, fiind corpul cu o anume dispoziție, ele trebuie să stîrnească pofta, precum la plăcerile dragostei.

Însă să nu fie năzuința spre bine un afect comun, ci să aparțină Sufletului, după cum e cazul şi cu altele; un anume raționament nu acceptă ca toate să fie în comun! Dar cînd omul pofteşte la dragoste, pe de o parte omul va fi cel poftitor, pe de alta, în alt sens, va fi partea apetitivă /din Suflet/ cea care pofteşte. În ce fel se petrece? Oare omul va începe dorința, iar partea apetitivă va urma? Dar cum să dorească în general omul, dacă nu se va stîrni partea apetitivă? Atunci va începe /dorința/ partea apetitivă. Dar dacă nu e corpul mai înainte dispus în acest fel anume, de unde va începe /dorința/?

6. Probabil că e preferabil de spus la modul general că prin prezența puterilor /Sufletului/, cei care le posedă sînt cei care acționează potrivit cu ele, dar că ele sînt imobile, dăruind puterea celor care le posedă.

Dar dacă e aşa, atunci cînd animalul e afectat, cauza vieții, deşi se dă pe sine compusului, nu e afectată, pe cîtă vreme afectele şi acțiunile sînt ale posesorului.

Dar dacă e aşa, şi faptul de a trăi în general nu va fi al Sufletului, ci al compusului? *Răspund că viața compusului nu va fi /viața/ Sufletului. Iar puterea senzorială nu va simți /ea însăşi/, ci va simți posesorul puterii.*

Însă dacă senzația, fiind o mişcare prin corp, sfîrşeşte la Suflet, în ce fel Sufletul nu va simți? Răspund: cînd puterea senzorială e prezentă, ea va simți ceea ce va simți compusul. Dar dacă puterea

senzorială nu se va mişca, în ce fel se va mai /mişca/ compusul, dacă Sufletul nu intră la socoteală, nici puterea sufletească?

7. Răspund: bine, să existe compusul, cînd un astfel de Suflet, prin prezenţă, nu se dă pe sine compusului sau uneia dintre componente, ci, dintr-un astfel de corp şi din *ceva*, ca dintr-o lumină, dată de el, el face *natura animalului*, ca pe ceva diferit, căruia îi revin faptul de a simţi şi restul proprietăţilor cîte au fost atribuite animalului.

Dar *noi* în ce fel simţim? Răspund că *noi* nu sîntem separaţi de un astfel de animal, chiar dacă avem şi lucruri mai de preţ, referitoare la întreaga natură umană, care se alcătuieşte din numeroase aspecte. Dar puterea Sufletului de a avea senzaţii nu trebuie să aibă drept obiect lucrurile sensibile, ci mai curînd trebuie să perceapă *întipăririle* care, pornind de la senzaţie, sosesc în animal. Deja acestea sînt inteligibile. Astfel încît senzaţia exterioară e o imagine a acesteia /interioare/, iar aceasta, fiind mai adevărată ca Fiinţă, este contemplarea Formelor singure în chip neafectat. Or, de la aceste Forme, de la care Sufletul primeşte singur cîrmuirea animalului, provin gîndurile, opiniile şi ideile. *În acest loc sîntem* noi *cel mai mult*. Cele dinaintea acestora sînt *ale noastre*; prin urmare, mergînd de la ele în sus, *noi* sîntem diriguitorii animalului <ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ>. Nimic nu interzice să vorbim despre „întregul animal", care e amestecat înspre părţile inferioare, dar de aici /în sus/ cumva este *omul autentic*.

Acele /activităţi iraţionale de dinainte/ reprezintă /la Platon/ „făptura de leu" şi „fiara variată".[11] Căci, de vreme ce „omul" se potriveşte cu Sufletul raţional, *atunci cînd raţionăm*, noi înşine raţionăm, *deoarece raţionamentele sînt activităţi ale Sufletului*.

8. Dar în ce fel ne raportăm la Intelect? Numesc „Intelect" nu habitudinea pe care o are Sufletul şi care e dintre cele sosite de la Intelect, ci *Intelectul însuşi*. Răspund că *îl avem şi pe acesta deasupra noastră*. Avem fie /un Intelect/ comun, fie /un Intelect/ propriu, fie /un Intelect/ atît comun tuturor, cît şi propriu.

El e comun, fiindcă e nedivizat, *unul şi pretutindeni acelaşi;* e propriu însă, deoarece fiecare om îl posedă întreg în Sufletul superior.

[11] Platon, *Republica*, 588c.

Posedăm, aşadar, şi Formele în două moduri: în Suflet, cum ar veni, desfăşurate şi, ca să spunem aşa, separate; *în Intelect toate sînt deodată.*

Dar pe Zeu în ce fel /îl concepem/? Răspund că /îl concepem/ ca „plutind" peste natura inteligibilă şi peste Ființa autentică. Iar noi, pornind de Acolo, sîntem ai treilea la rînd – cum spune /Platon/ – alcătuiți din „/Sufletul/ indivizibil de sus şi din Sufletul divizat prin corpuri"[12]. Pe acesta trebuie să-l gîndim „divizat prin corpuri" în acest sens, fiindcă se dă pe sine mărimilor corpului, oricît de mare ar fi animalul, dat fiind că /se dă/ şi Întregului în totalitate; căci Sufletul e unul singur. Sau /trebuie să-l gîndim „divizat prin corpuri/", fiindcă apare ca prezent corpurilor, iluminîndu-le şi producînd animalele nu din el însuşi şi din corp; ci stînd /Sufletul/ în repaos, dăruie imagini ale sale, precum un chip /reflectat/ în multe oglinzi. Prima „imagine" e senzația din compus. Apoi din aceasta se spune că e întreagă cealaltă specie a Sufletului, o /specie/ provenind mereu din cealaltă: sfîrşeşte la puterea generativă, la creştere şi în general la facerea altuia şi la /puterea/ *de a săvîrşi altceva diferit de el, cel care a produs*, în timp ce acela, care produce, e întors spre ceea ce a fost săvîrşit.

9. Prin urmare, natura acelui Suflet /superior/ va fi separată de cauza relelor, pe cîte le face şi le îndură omul. Aceste /rele/ privesc animalul – compusul – şi compus în sensul arătat.

Dar dacă opinia şi cugetarea aparțin Sufletului, cum de e el fără prihană? Căci opinia este falsă şi multe rele se fac conform ei. Răspund că relele se fac atunci cînd noi sîntem înfrînți de partea mai rea – căci *noi* sîntem multe /părți/ – fie de poftă, fie de înflăcărare, fie de imaginea răului. Iar cugetarea zisă a falsurilor, fiind imaginație, nu a aşteptat judecata cugetării raționale: noi am acționat ascultînd de lucrurile mai rele, după cum în cazul senzației, înainte de a judeca cu ajutorul facultății raționale, se întîmplă să vedem lucruri false bizuindu-ne pe senzația comună.

Dar Intelectul, fie că a intrat în contact sau nu /cu noi/, e fără prihană. Sau astfel trebuie spus, că noi fie am intrat în contact cu inteligibilul din Intelect, fie nu. Sau /cu inteligibilul/ din noi. *Căci e cu putință să-l avem, dar să nu-l avem la îndemînă.*

---

[12] Platon, *Timaios*, 35a.

Deci am distins /atributele/ comune şi pe cele proprii /Sufletului/ prin faptul că primele sînt corporale şi nu există fără corp, însă acelea care nu au nevoie de corp pentru acţiune sînt proprii Sufletului; şi /am distins/ *gîndirea discursivă* care, judecînd întipăririle sosite de la senzaţie, contemplă Formele şi le contemplă ca printr-o *simpatie* <συναισθήσει> – este gîndirea discursivă cel puţin în sensul principal a Sufletului autentic. Căci gîndirea discursivă e o actualizare a gîndirii pure şi este adesea o asemănare şi o comunitate a celor din afară cu cele dinăuntru. Aşadar, Sufletul va fi cu nimic mai puţin netulburat în raport cu sine şi în sine. Schimbările şi tumultul din noi vin de la cele ce atîrnă laolaltă /cu el/ şi de la pasiunile compusului, după cum s-a spus, orice deci ar fi acesta.

10. Dar, dacă „noi" înseamnă Sufletul şi dacă noi îndurăm aceste /rele/, atunci pe ele le-ar îndura Sufletul şi, de asemenea, el va face ceea ce noi facem! Răspund: am afirmat că compusul e *al nostru* şi mai ales al nostru încă neseparaţi. Într-adevăr, şi despre ceea ce îndură corpul nostru afirmăm că „noi" le îndurăm.

Aşadar, „noi" înseamnă două lucruri: fie că /în „noi"/ este inclusă „fiara", fie că /„noi"/ este ceea ce e deja peste ea. „Fiara" e corpul care a căpătat viaţă. Dar *omul adevărat e altul* – cel pur de aceste /rele/, care are virtuţile acelea din gîndire, care sînt aşezate în Sufletul separat /de corp/ – separat şi separabil, deşi e încă Aici. Căci atunci cînd acesta s-ar îndepărta cu totul, şi /Sufletul inferior/, iluminat de el, pleacă însoţindu-l.

Iar virtuţile care nu se datorează înţelepciunii, ci se instalează prin obişnuinţă şi exersare, aparţin compusului comun. Într-adevăr, de acesta aparţin viciile, odată ce îi aparţin şi invidia, gelozia şi compasiunea.

Dar prieteniile cui aparţin? Răspund: unele aparţin compusului, altele *omului interior*.[13]

11. Cînd sîntem copii, sînt active /capacităţile/ provenite de la compus, puţine însă, provenite de sus, îl iluminează pe el /„omul interior"/. Dar cînd ele sînt inactive în raport cu noi, sînt active

[13] Platon, *Republica*, 589a.

în sus. Ele însă sînt active în raport cu „noi" cînd ajung pînă la /Sufletul/ mediu.

Bun, dar nu sîntem „noi" şi *ceea ce e înainte* de această /parte medie a Sufletului/? Trebuie să existe o percepţie /a acelei părţi superioare/, fiindcă nu ne folosim întotdeauna de capacităţile pe care le avem, ci /ne folosim/ atunci cînd dispunem partea intermediară fie în direcţia celor de sus, fie în direcţia contrariilor, fie că aducem la activitate pe cele provenite dintr-o putere sau habitudine.

Dar în ce fel posedă fiarele capacitatea de a trăi? Răspund: dacă, cum se spune, ar fi în ele Suflete omeneşti care au păcătuit[14], acea /parte a Sufletului/ care e separabilă nu ajunge în posesia fiarelor: *deşi prezentă, nu este prezentă* pentru ele şi o comunitate de simţire stăpîneşte *imaginea sufletului* laolaltă cu corpul. Un atare corp /de fiară/, deci, e în felul său calificat de *o imagine a Sufletului*. Iar dacă nu s-a coborît /în el/ Sufletul de om, un astfel de /corp/, devenit animal, are o existenţă dată de iluminarea din Sufletul universal.

12. *Dar dacă Sufletul e fără prihană, cum de există pedepsele?* Or, această teză /că Sufletul e fără prihană/, nu se potriveşte cu nici una dintre tezele care afirmă că Sufletul greşeşte, e îndreptat şi e pedepsit atît la Hades, cît şi că se reîntrupează.[15] Aşadar, aceste spuse trebuie adăugate oricărui argument pe care cineva vrea să-l aducă. Probabil că s-ar putea descoperi şi felul în care ele nu se contrazic între ele.

Căci argumentul care atribuie Sufletului neprihănirea îl consideră întru totul o unitate simplă, spunînd că *Sufletul şi esenţa Sufletului sînt identice.* Dar argumentul care spune că greşeşte, îl „împleteşte" şi îi adaugă şi un alt fel de Suflet, care posedă afectele teribile. Într-adevăr, acest Suflet ajunge compus şi ceva alcătuit din toate; şi *compusul îndură şi greşeşte, luat ca totalitate.* Acesta este cel care e pedepsit, nu Sufletul superior.

Din această pricină, spune /Platon/: „Am privit Sufletul, precum cei care îl văd pe Glaucos, făptura mării".[16] Scuturînd de jur împrejur adaosurile, dacă vrem să vedem natura Sufletului – zice

[14] Platon, *Phaidros, Republica.*
[15] E ceea ce spune Platon în miturile din *Phaidon, Phaidros* sau *Republica.*
[16] Platon, *Republica,* 611c-d.

Platon – trebuie să privim spre dragostea lui de înțelepciune şi să /avem în vedere/ cu cine intră în contact şi cu cine este înrudit, fiind ceea ce este. Alta este viața /acestuia/, altele sînt activitățile şi cel pedepsit este diferit. Iar retragerea şi separarea nu sînt numai față de acest corp, ci şi față de orice adaos /la Suflet/. Căci adăugirea se află în faptul naşterii /în corp/. Sau, în general, faptul naşterii aparține unui alt fel de Suflet.

În legătură cu problema de a şti cum e posibilă naşterea s-a spus că ea aparține Sufletului ce coboară, altceva apărînd din el, *care coboară cînd /Sufletul/ se înclină.*

Dar oare Sufletul îşi abandonează imaginea? Şi cum de nu e un păcat înclinarea sa? Dar, dacă înclinarea e o iluminare în jos, ea nu e un păcat, aşa cum nu e nici umbra, ci cauza /coborîrii/ e cel iluminat. Căci dacă el nu ar fi existat, /Sufletul/ nu ar avea în ce fel să ilumineze. Se spune deci că el *coboară şi se înclină din cauză că cel iluminat de el posedă o viață comună cu el.* El îşi abandonează imaginea, dacă cel care a primit-o nu e aproape. O abandonează nu prin faptul că este despărțit /de ea/, ci prin faptul că /aceea/ *nu mai este.* Ea nu mai *este,* dacă în întregul său, /Sufletul/ priveşte într-Acolo.[17]

Poetul (Homer) pare a fi despărțit aceasta în cazul lui Heracle: a lăsat imaginea eroului să fie la Hades, dar pe el însuşi l-a plasat printre zei.[18] /Poetul/ fost inspirat de ambele istorii, anume şi că /Heracles/ era printre zei, şi că era la Hades. Aşadar, l-a divizat. Probabil că, în acest sens, povestea ar fi demnă de crezare. Într-adevăr, fiindcă avea virtutea practică, a fost socotit vrednic să fie zeu din cauza valorii sale; dar fiindcă era un om practic, dar nu unul contemplativ, pentru ca să fie în întregul său Acolo, de aceea Heracle este şi sus, dar mai este ceva din el şi jos.

---

[17] Despre ce este exact vorba? Probabil că despre crearea corpului însuflețit din Materie. Plotin încearcă să conteste teza gnostică potrivit căreia „înclinarea" Sufletului spre Materie înseamnă că Sufletul este intrinsec rău şi că e separat de inteligibil. Pentru Plotin, Sufletul nu e niciodată separat de inteligibil, deoarece partea sa superioară rămîne Acolo – aşa cum o arată şi această ingenioasă interpretare a mitului lui Heracle. De aceea el poate reveni cu totul Acolo prin forțe proprii, prin exercițiul virtuții şi al filozofiei şi nu are nevoie de un mîntuitor suprauman.

[18] Homer, *Odiseea,* XI, 602; vezi şi Plotin, 27, IV.3.

13. Dar instanța care a cercetat toate acestea este „noi“ sau Sufletul? Răspund că e „noi“, însă prin intermediul Sufletului. În ce fel „prin intermediul Sufletului“? Oare /„noi“/ a cercetat deoarece posedă /Sufletul/? Răspund: /a cercetat/ *în măsura în care este Suflet*.

Oare /Sufletul/ se mişcă? Răspund: trebuie să i se acorde Sufletului o atare mişcare, care nu aparține corpurilor, ci este viața lui. Şi în acest sens gîndirea este „a noastră“, fiindcă şi Sufletul e intelectual, şi gîndirea e o viață superioară, atunci cînd Sufletul gîndeşte şi Intelectul ar fi activ în direcția noastră. Căci şi acesta /Intelectul/ e o parte a noastră şi spre ea suim noi.

DESPRE PRIMUL BINE ŞI CELELALTE BUNURI

54, I.7

Tema

În ultimul său tratat, Plotin, revine la Bine ca principiu suprem de care atîrnă toate.

Subiectul

Binele este principiu: de El depind toate, dar El nu depinde de nimic. În ce fel lucrurile se întorc spre Bine. Sufletul revine la Bine prin intermediul Intelectului. Binele este viață pentru toate lucrurile, dar este Intelect pentru făpturile raționale. Moartea nu e un rău, ci este chiar mai mult bine decît viața, în măsura în care înseamnă separarea Sufletului de corp.

1. Oare s-ar putea spune că pentru fiecare binele este altceva decît activitatea *vieții conformă cu natura* și că, dacă ceva ar fi alcătuit din multe părți, pentru acesta binele e activitatea proprie și conform naturii a /părții/ mai bune din el, întotdeauna fără nici o deficiență?[1]

Activitatea Sufletului e deci, pentru el, *binele conform naturii*. Iar dacă, în caz că Sufletul ar fi cel mai bun, el ar fi activ în direcția celui mai bun, binele nu s-ar referi atunci numai la Suflet, ci acesta ar fi și Binele în mod absolut. Dacă, prin urmare, ceva nu ar fi activ în direcția altuia, fiind totodată cel mai bun dintre cele-ce-sînt /ceva/ și mai presus de cele-ce-sînt /ceva/, dar, dacă restul s-ar direcționa spre El, e limpede că acesta ar fi Binele, din pricina căruia e cu putință ca și restul să se împărtășească de la bine. Iar restul realităților, cîte posedă astfel Binele, l-ar poseda în două moduri: și deoarece se fac asemănătoare cu El, și deoarece își îndreaptă activitatea spre El.

Dacă, așadar, năzuința și activitatea /celorlalte/ îndreptate spre Binele suprem sînt un bine, Binele nu trebuie să privească spre altceva și nici să năzuiască la altceva, fiind el în tihnă un izvor și un principiu al activităților naturale; dat fiind că le face pe celelalte „de forma Binelui" nu printr-o activitate îndreptată spre ele – *căci acelea se îndreaptă spre El* –, El nu /trebuie/ să fie prin activitate și prin gîndire Binele, ci să fie Binele *prin însăși neclintirea* /Sa/ <αὐτῇ μονῇ>. Într-adevăr, deoarece *El este mai presus de Ființă, e mai presus și de activitate, mai presus de Intelect și de gîndire.*

Acesta deci trebuie stabilit că e Binele, ca fiind cel de care toate atîrnă, dar El nu /atîrnă/ de nimic. În acest sens /spune Aristotel/

[1] Teorie stoică, vezi SVF, III, nr. 13 și 16.

şi e adevărat că „/Binele/ este acela la care aspiră toate"[2]. El trebuie deci să rămînă neclintit, iar toate să se întoarcă spre El, precum un cerc spre centru, din care ies toate razele. Iar soarele e un exemplu, fiind ca un centru față de lumina care, sosind din el, atîrnă de el. Pretutindeni este cu el şi nu e despărțită de el. Chiar dacă vrei să o desparți dînd-o într-o parte, lumina rămîne la soare.[3]

2. Dar în ce fel /se întorc/ toate celelalte lucruri spre El? Răspund că cele neînsuflețite /se întorc/ spre Suflet, *iar Sufletul se întoarce spre El prin intermediul Intelectului.* Ele posedă ceva din El prin faptul că formează cumva o unitate şi prin faptul că fiecare este cumva ceea-ce-este /ceva/. Şi ele participă şi la Formă. Precum participă la acestea /la Forme/, tot astfel participă şi la Bine. La o imagine /a Binelui participă/ aşadar. Căci cele la care participă sînt imagini ale celui-ce-este /ceva/ şi ale Unului, iar Forma – la fel.

Sufletul are viață – primul Suflet, cel de după Intelect, fiind mai aproape de adevăr; şi el are asemănarea cu Binele prin intermediul Intelectului. El ar putea avea Binele, dacă ar privi la El. Iar Intelectul vine după Bine. Binele este deci viață pentru oricine căruia îi revine faptul de a trăi şi este Intelect pentru oricine care are parte de Intelect. Astfel încît oricine are viață laolaltă cu Intelect, se /înalță/ în două feluri şi spre El.

3. Dacă viața este un bine, există Binele pentru orice ființă vie? Nu. Căci la cel defectuos viața şchioapătă, ca ochiul celui care nu vede clar, căci nu-şi face lucrarea sa.

Iar dacă viața noastră, cu care e amestecat răul, e un bine, pentru ce nu e moartea un rău? Răspund: pentru cine /e un rău/? Căci răul trebuie să sosească la cineva. Dar lucrul /mort/ nu mai este o realitate sau, dacă este, e lipsit de viață şi, în acest sens, /moartea/ nu e un rău pentru o piatră. Iar dacă există viață şi Suflet după moarte, deja ar exista un bine, cu atît mai mult cu cît activitățile proprii Sufletului s-ar efectua în absența corpului. Iar dacă /Sufletul

[2] Aristotel, *Etica nicomahică,* I, 1, 1094a.

[3] Pentru metafora soarelui şi a cercului cu raze, vezi LPIF § H.2.1 (vol. I, p. 67).

individual/ ajunge să aparţină /Sufletului/ universal, ce rău ar putea să-i sosească celui care e Acolo?

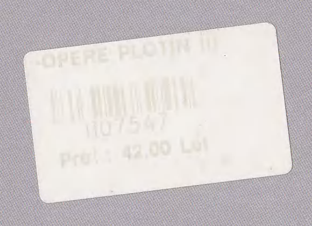
Şi în general, după cum pentru zei există bine, dar nu există nici un rău, la fel /nu există rău/ nici pentru Sufletul care îşi păstrează puritatea. Iar în caz că nu şi-o păstrează, nu moartea ar fi răul pentru el, ci viaţa.

Or, dacă sînt pedepse la Hades, din nou viaţa e pentru un astfel de Suflet un rău, fiindcă nu e numai viaţă. Însă dacă viaţa este asocierea Sufletului şi a corpului, iar *moartea este desfacerea acestor componente*, Sufletul va fi capabil să le primească pe ambele.

Dar dacă viaţa e bună, pentru ce nu e moartea un rău? Răspund că viaţa e bună pentru cei care o au, dar nu e un bine în măsura în care este o asociere /între Suflet şi corp/, ci /e un bine/ fiindcă respinge răul prin virtute. Iar moartea este mai mult bine /decît viaţa/. Sau trebuie spus că viaţa însăşi din corp este în sine un rău, dar că, prin virtute, Sufletul ajunge la bine, nu făcînd să trăiască un compus, ci deja separîndu-se pe sine /de corp/.

Pentru orice filozofie monistă – precum aceea a lui Plotin – problema existenței și a originii răului ridică o dificultate considerabilă deopotrivă morală, logică și ontologică: căci, admițîndu-se că Dumnezeu, Binele absolut sau Unul creează totul, Binele devine cauza – fie și ultimă – a Răului radical și, invers, Răul devine efectul ultim al Binelui. Prin urmare, Binele nu va mai fi complet bun, deoarece creează Răul, iar Răul – identificat de Plotin cu Materia – nu va mai fi complet rău, deoarece are o participare la Bine. Dificultatea poate fi ocolită, cumva, fie diminuîndu-se Răul și transformîndu-l într-un bine foarte atenuat, fie considerîndu-l necreat, dar, în acest ultim caz, el devine un principiu independent și egal Binelui – ceea ce înseamnă acceptarea dualismului. Cît despre Plotin, credem că el a respins orice soluție facilă și a încercat rezolvarea frontală a acestui dificil paradox: după el, nici dualismul predecesorilor, nici „ameliorarea Răului“ încercată de succesori nu sînt soluții acceptabile.

ANDREI CORNEA


OPERE PLOTIN III
107547
Preț: 42,00 Lei


ISBN 973-50-0365-1
ISBN 978-973-50-2451-2
9 789735 024512

Pe copertă:
Păsări în jurul unui vas, secolul al III-lea, Cimitirul Domitillei, Roma